



# درباره دموکراسی و توسعه در ایران

مجموعه ۱۵ مصاحبه (۱۳۸۵-۱۳۹۵)

با  
کاظم علمداری





---

# درباره دموکراسی و توسعه در ایران

مجموعه ۱۵ مصاحبه (۱۳۸۵-۱۳۹۵)

با  
کاظم علمداری



**توانا**  
TAVAANA

آموزشکده آنلاین  
برای جامعه مدنی ایران

e-collaborative

for civic education

---



توانا  
TAVAANA

آموزشکده آنلاین  
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative  
*for civic education*

<http://www.eciviced.org>

---

درباره دموکراسی و توسعه در ایران

---

مجموعه ۱۵ مصاحبه (۱۳۸۵-۱۳۹۵)

با  
کاظم علمداری

---

ناشر: E-Collaborative for Civic Education

---

© E-Collaborative for Civic Education 2017

## e-collaborative for civic education

E-Collaborative for Civic Education (ECCE) یک سازمان غیرانتفاعی در ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند. ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آنها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تامین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرآیندها می دانیم که مبشر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثرگرایی و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارجح می گذارند، است. ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گرد آوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کنشگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و بر ساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد. سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

مریم معارصادقی

اکبر عطری

M. Memaradehgi

Akbar Attari



## فهرست

- ۹ گشایش کتاب
- ۱۳ ۱- تقابل منافع جمهوری اسلامی با منافع ملی ایران
- ۲۹ ۲- حقوق بشر در ایران
- ۳۹ ۳- جامعه مدنی و دشمنان بومی اش
- ۶۳ ۴- زمینه‌های فکری و سیاسی گفتمان اصلاحات
- ۹۹ ۵- فلسفه پراگماتیسم و تحول دموکراتیک در ایران
- ۱۱۹ ۶- مشکلات گذار از سنت به مدرنیته
- ۱۴۱ ۷- علت هراس حکومت‌گران ایران از علوم اجتماعی
- ۱۵۷ ۸- برآمدن دولت ضد اصلاحات، شاخص شکست دولت اصلاحات بود
- ۱۷۱ ۹- مسئله توسعه و جنبش تغییر قانون اساسی
- ۱۸۳ ۱۰- گرانیگاه سیاست‌ورزی در ایران امروز کجاست؟
- ۲۱۷ ۱۱- امکان‌های سوسیال دموکراسی در ایران؟
- ۲۳۱ ۱۲- دنبال مارتین لوتر ایرانی نگردیم

- ۲۳۹ -۱۲ چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟
- ۲۵۵ -۱۴ در باره‌ی عقب‌ماندگی ایران
- ۲۶۳ -۱۵ در باره روش پرهیز از خشونت



## گشایش کتاب

برای گذار به دموکراسی نیاز به توانمندی نظری و تجربی، آموزش و بازیابی گفتمان‌های "آزادی محور" است. بدین منظور باید ارزش‌ها و نگرش‌های دوره گذشته به ویژه گفتمان «عدالت محور» نقد شوند. نسلی که انقلاب و خشونت را می‌ستود و مقدس می‌شمرد برای ساخت جامعه‌ی نو و ایده‌آل خود، ویرانی نظم حاکم را پیش شرط قرار می‌داد تا به اصطلاح بر خرابه‌های نظم کهنه، نظمی نو بنا کند. اما در پس این تصور، بر خرابه‌های نظم قدیم، نظمی خشن و واپس‌گراتر سلطه یافت؛ و نه تنها برخی از دست‌آوردهای پیش از انقلاب از بین رفت بلکه پیشگامان گفتمان «عدالت محور» انقلاب، خود نخستین قربانیان آن بودند.

پس از این تجربه، انقلاب، خشونت، براندازی و فروپاشی نهادهای جامعه با ادعا و وعده‌ی نوسازی جامعه‌ای انقلابی، کم و بیش جای خود را به عقلانیتِ ساخت تدریجی جامعه و پرهیز از خشونت داد، و نگرش "دگرگونی جامعه‌محور" جای "دگرگونی دولت‌محور" را گرفت. اما می‌بایست چند دهه می‌گذشت تا به فاجعه‌بار بودن خشونت و انقلاب و ویرانی نهادهای جامعه پی برده شود.

برای گذار به آزادی و دموکراسی لازم است کژاندیشی‌های گذشته به‌طور اساسی نقد شوند تا بار دیگر تجربه‌ی شکست‌خورده تکرار نگردد. کژاندیشی غرب‌ستیزی رایج و تخیلات عدالت‌طلبی جهانی، به جای تمرکز بر خواست‌های مشخص ملی و همکاری‌های بین‌المللی، و استفاده از تجارب و دست‌آوردهای تمدن مدرن،

سرآخر جامعه ایران را به انزوای جهانی، دشمنی با جوامع دیگر و عقب ماندن از کشورهای همپراز خود سوق داد. این کژاندیشی همزمان زمینه را برای سلطه‌ی نیروهای واپس‌گرای مذهبی طالب ولایت مطلقه فقیه بر جامعه هموار کرد حکومتی که در پناه دستگاه نظامی و امنیتی با هرگونه اصلاحات اجتماعی مقابله می‌کند.

جهان امروز نسبت به زمانی که انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ رخ داد بسیار تغییر کرده است. ارزش‌های جهان‌شمول تمدن مدرن مانند حقوق بشر، آزادی، و برابری حقوق شهروندی، ضرورت ساخت تشکلهای جامعه مدنی به‌عنوان پیش‌شرط‌های دموکراسی، بیش از پیش برجسته شده‌اند. بخش بزرگی از نسل جوان، طبقات میانی، شهرنشین و تحصیل‌کرده‌ی امروز انتظار متفاوتی از کیفیت زندگی دارند. برای آن‌ها آزادی و آزاد زیستن، و استقلال اراده و حق انتخاب بدون سلطه‌ی قدرت‌های خارجی و داخلی به بزرگ‌ترین ارزش و خواست بدل شده است. استقلال و آزادی مردم و جامعه در گرو حاکمیت مردم بر سرنوشت خود است، نه در قطع رابطه با جوامع پیشرفته غرب و انزوای جهانی کشور به بهانه استقلال. حکومت اسلامی زیر شعار "نه غربی، نه شرقی"، ضمن دشمنی عمیق با ارزش‌های مدرن غرب، تکیه‌گاه جهانی خود را بر دیکتاتوری روسیه و چین بنا نهاده است.

بی‌شک نیروهای سیاسی و انقلابی‌های خیرخواه پیش از انقلاب ۱۳۵۷ خواهان آزادی، و پیشرفت و سربلندی کشور و مردم بودند اما هنجارهای فرهنگی جامعه‌ی خود، ضرورت‌های پیشرفت و توسعه و پیش‌زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مدنی آن، به‌ویژه راه‌گذار از دیکتاتوری به دموکراسی را به خوبی نمی‌شناختند. آن‌ها در عین حال قربانی جنگ سرد میان دو ابرقدرت و دو ایدئولوژی شدند. جامعه ایران برای این ضعف تئوریک، هزینه گزافی پرداخته است. با گذشت ۴۰ سال هنوز کم نیستند کسانی که پی‌آمدهای منفی انقلاب را نه در خود انقلاب، بلکه به دلیل انحراف از ایدئولوژی نجات‌بخش جهان خود می‌دانند.

با پذیرش شکست نظریه‌های انقلابی، برخی بدیل حکومت کنونی را در سوسیال‌دموکراسی می‌دانند. کسانی که همزمان با لیبرالیسم و سرمایه‌داری مخالفند. آن‌ها سه واقعیت را در نظر نمی‌گیرند. نخست آن‌که سوسیال‌دموکراسی افزون بر عدالت اجتماعی بر بستر لیبرالیسم (آزادی فرد) و سرمایه‌داری (مالکیت خصوصی، رقابت و سودبری) شکل گرفته است. دوم، سوسیال‌دموکراسی در پی رد سوسیالیسم انقلابی روسی، سرانجام رفرمیسم و پارلمانتاریسم را برگزید. سوم، سوسیال‌دموکراسی به رشد اقتصاد صنعتی، همبستگی اجتماعی، هنجارهای فرهنگی مدرن و جامعه مدنی گسترده‌ی جوامع پیشرفته صنعتی استوار است. جامعه ایران از این الگوی پیشرفته‌ترین دموکراسی‌های جهان بسیار فاصله دارد. پیش از آن باید به فکر تقویت و باروری زیرساخت‌های رشد سرمایه‌داری صنعتی، فرهنگ رواداری و پذیرش تفاوت‌های فردی و گروهی بود.

جمهوری اسلامی از دست‌آوردهای توسعه و منابع طبیعی کشور به درستی حفاظت نکرده است و طرح توسعه‌ی ایران در میانه راه، رها شده است. بنابراین، اگرچه با تأخیر، باید طرح توسعه‌ی همه جانبه و پایداری را پیش بُرد و از امکانات جهانی بهره گرفت. نه تنها توان نیمی از جمعیت جامعه، یعنی زنان استفاده نشده است، بلکه فرصت بزرگ استفاده از نیروی نسل جوان و تحصیل‌کرده نیز از دست رفته است. بخشی از نیروهای تحصیل‌کرده، نخبگان علمی و صنعتی جامعه به دلایل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی از ایران مهاجرت کرده‌اند. این بزرگ‌ترین سرمایه‌ای بوده که ایران بعد از انقلاب از دست داده است. تنها یک طرح توسعه همه جانبه و پایدار می‌تواند از سرمایه‌های انسانی، منابع گسترده طبیعی و ثروت ملی در راه ساخت جامعه‌ای پیشرفته با ارزش‌های نو به یاری ما بیاید. مجموعه‌ی حاضر نگرشی به این ضرورت‌ها است.



## تقابل منافع جمهوری اسلامی با منافع ملی

و

### نقش هاشمی رفسنجانی

گفت‌وگوی فصل‌نامه "ره‌آورد" با دکتر کاظم علمداری

ماندانا زندیان

ماندانا زندیان - اجازه می‌خواهم گفت‌وگو را با تعریف «منافع ملی» و «منافع نظام» - در معنای فراگیر - و فاصله میان این دو در جوامع دموکراتیک و جوامعی با دولت‌هایی مانند جمهوری اسلامی آغاز کنیم. لطف می‌کنید این واژه‌ها و مفاهیم را از چشم‌انداز علوم اجتماعی تعریف کنید؟

دکتر کاظم علمداری - منظور از منافع ملی، منافع مشترک یک ملت یا همه مردم یک کشور است، که مقدم بر منافع افراد، و همچنین متفاوت، در رقابت و یا در برابر منافع ملل دیگر قرار می‌گیرد. منافع ملی در محدوده جغرافیای سیاسی یک کشور، یا سرزمین مشترک تعریف می‌شود که شامل اهداف، خواسته‌ها و آرزوهای اقتصادی، سیاسی، نظامی، امنیتی و فرهنگی، ... کوتاه و دراز مدت یک ملت است.

دولت‌های دموکراتیک که منتخب واقعی مردم باشند می‌توانند منافع ملی را

نمایندگی کنند و درسیاست‌های خود بازتاب دهند- سیاست‌هایی که با اهداف و خواست‌های ملت همخوانی داشته باشد. اما دولت‌های دیکتاتوری، که منتخب واقعی مردم نیستند، لزوماً منافع واحدی با منافع ملی ندارند. همان گونه که امنیت مردم در این‌گونه موارد، با امنیت حکومت یکی نیست. حکومت‌های دیکتاتوری امنیت خود را در سرکوب و از بین بردن امنیت مردم می‌بینند. امنیت در تأمین آزادی همه‌جانبه و قانون‌مداری شکل می‌گیرد، نه زورگویی و قانون شکنی. می‌توان به دیکتاتورهایی اشاره کرد که از منافع ملی حمایت می‌کنند اما همزمان امنیت و آزادی مردم را از بین می‌برند. رضا شاه پهلوی، جمال عبدالناصر در مصر، یا پینوشه در شیلی نمونه‌هایی از این دست‌اند. نظام ولایت فقیه این دو ویژگی منفی را همزمان داشته است.

منافع متفاوت، حتا متضاد با منافع ملی ایران، از آغاز شکل‌گیری جمهوری اسلامی، توسط آیت‌الله خمینی به صورت «دکترین» یا آموزه در اصولی ارائه شد و به سیاست کلان جمهوری اسلامی تبدیل گشت- منافی که در نظر و عمل برتر از منافع مردم شمرده می‌شود و بر حفظ و گسترش قدرت انحصاری نظام ولایت فقیه تأکید دارد، نه حقوق مردم؛ به طوری که ثروت ملی یا حقوق مردم را فدای حفظ نظام می‌کند.

س - با این توضیح، آیا منافع ملی یک کشور را فراتر از گستره سیاست خارجی و روابط آن کشور با کشورهای دیگر تعریف می‌کنیم؟

کازم علمداری - بله، همین‌گونه است. منافع ملی یک کشور در گستره‌ای از سیاست‌های داخلی و خارجی بازتاب می‌یابد. منافع ملی مانند درآمد ملی، یعنی مجموع درآمد مردم است. درستی یا نادرستی سیاست خارجی یک کشور در حفظ منافع ملی کشور، چه اقتصادی، سیاسی و یا نظامی، در نهایت در زندگی روزمره مردم دیده خواهد شد. به طور نمونه، درحوزه نظامی، جنگ ایران و عراق بر بستر سیاست خارجی جمهوری اسلامی بر مردم ایران تحمیل شد و اثرات مخرب خرد و کلان آن در زندگی روزانه مردم - موافق یا مخالف جنگ - دیده

شد. دستاوردهای حوزه اقتصادی و تجارت خارجی چه در حوزه واردات و چه صادرات در نهایت در میزان کسب و کار مردم بازتاب می‌یابد، همچنان که کساد و رونق کسب و کار، در کارآفرینی و کیفیت زندگی مردم؛ به‌طور خلاصه سیاست‌های داخلی و خارجی در ارتباط با منافع ملی با هم گره می‌خورند.

س- آیا ممکن است منافع ملی یک کشور، در شرایطی، به منافع ملی کشورهای دیگر نزدیک‌تر از منافع نظام حاکم بر آن کشور باشد؟

کاظم علمداری - بله، امکان هماهنگی مقطعی میان منافع ملی یک کشور با منافع کشورهای دیگر به‌وجود می‌آید؛ مانند اتحاد و اتفاق شرق و غرب علیه فاشیسم در جنگ جهانی دوم. در آن زمان شوریهایی که به دلیل سیستم سیاسی و اقتصادی خود، یعنی سرمایه‌داری و سوسیالیسم دشمن یکدیگر بودند علیه خطر بزرگ‌تر، یعنی فاشیسم، در کنار هم قرار گرفتند. نمونه دیگر اتحاد سی کشور عرب و غیرعرب برای مقابله با تجاوز صدام حسین به کویت در سال ۱۹۹۱ میلادی است.

در ارتباط با ایران هم می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد. پروژه هسته‌ای جمهوری اسلامی سبب شد که قدرت‌های غربی و شرقی (روسیه و چین) متحد جمهوری اسلامی به اتحاد و اتفاق سیاسی برسند. زیرا همه از پروژه مشکوک هسته‌ای جمهوری اسلامی احساس خطر می‌کردند. علی‌رغم این که سران جمهوری اسلامی بارها اهداف نظامی آن را نفی کرده، حتا رهبر نظام اعلام کرده بود که دستیابی و کاربرد سلاح هسته‌ای خلاف اسلام است، کسی آن ادعاها و فتواها را باور نکرد و برای مقابله با آن، سیاست‌های سفت و سختی به‌کار گرفته شد تا جمهوری اسلامی را وادار کنند دست از پروژه اتمی خود بکشند. بخشی از مردم ایران نیز که با پروژه هسته‌ای جمهوری اسلامی مخالف بودند و به دلایلی متفاوت از قدرت‌های بزرگ آن‌را مغایر با منافع ملی ایران ارزیابی می‌کردند همراه قدرت‌های جهان و سازمان ملل در وارد کردن فشار اقتصادی، یعنی تحریم‌های گسترده، تلاش کردند مانع از ادامه این پروژه بشوند. به ویژه آن‌که نگران حمله

نظامی به ایران، به‌عنوان بدیلی برای تحریم‌ها، بودند.

سرانجام، همان‌گونه که می‌دانیم، جمهوری اسلامی در برابر فشار غرب مجبور به عقب‌نشینی شد و بخش‌های زیادی از صنایع هسته‌ای خود را زیر نظارت غرب نابود و یا از دور خارج کرد. به گفتهٔ وزیر خزانه‌داری آمریکا، آقای جک لو، پروژهٔ هسته‌ای حدود پانصد میلیارد دلار به ایران زیان رساند.

س - پیش از آن‌که از این بخش بحث بگذریم، ممکن است به‌طور خلاصه دربارهٔ اصول آموزه یا دکتترین آیت‌الله خمینی در تعریف «منافع نظام» صحبت کنید؟

کاظم علمداری - حداقل می‌توان به پنج اصل کلان این دکتترین اشاره کرد:  
الف. هویت اسلامی در برابر هویت ایرانی، و جدا سازی منافع نظام از منافع ملی براساس هویت امت اسلامی (فراملی) نه ملت ایرانی.  
امت یک واژه سنتی و متعلق به دورهٔ ماقبل مدرن و زمانی است که هنوز ملیت شکل نگرفته و مرزهای جغرافیایی جای مرزبندی طبیعی قبیله‌ای و قومی را نگرفته بود. تلاش خمینی این بود که ارزش‌های مدرن جامعه را به دورهٔ پیدایش اسلام و عصر پیامبر برگرداند، ملت را امت بخواند و اطاعت «امت» را از رهبر واجب بداند.

زمانی که ملیت شکل گرفت، دین، از جمله اسلام، به‌عنوان یک پدیدهٔ فرا ملی نمی‌توانست معرف هویت افراد باشد. زیرا ملت‌های مسلمان گوناگون هر یک در محدودهٔ یک کشور، ملت جداگانه‌ای را می‌ساختند که فرهنگ و نظام حکومتی و قوانین خود را داشت. هویت مذهبی نسبت به هویت ملی ثانوی است. افراد در تمام فرهنگ‌ها در وهلهٔ نخست با هویت ملی‌شان شناخته می‌شوند، نه باور مذهبی‌شان. خمینی این اصول شناخته‌شده را وارونه کرد تا به نام «امت اسلامی» سرزمین زیر سلطه خود را گسترش دهد. خواستِ صدور انقلاب با این دید انجام می‌گرفت.

از زمان شکل‌گیری پدیدهٔ دولت - ملت در ایران یعنی پس از پایان حکومت قاجار ارزش‌هایی از تمدن مدرن مانند پادشاهی مشروط، مجلس، قانون، انتخابات



و ... نیز وارد هویت ایرانی شد. به طوری که از آن پس هویت ایرانی ترکیبی از سه وجه ایرانییت، اسلامیت و مدرنییت شد که ایرانییت وجه محوری آن بود.

ب. رد ملی‌گرایی با انگ توطئه استعمار: آیت‌الله خمینی برای منفی نشان دادن هویت ملی، به‌نادرست، آن را به استعمار نسبت داد، و هویت مذهبی را در برابر هویت ملی قرار داد، نه مکمل آن. او ملی‌گرایی را پدیده‌ای استعماری خواند که بیگانگان برای قرار دادن کشورهای مسلمان در برابر هم ساخته بودند. (البته جنگ ایران و عراق که خمینی به قصد صدور انقلاب مسبب اصلی آن بود جنگ میان دو کشور مسلمان بود و استعمار در آن نقشی نداشت). اگر سهمی برای قدرت‌های بزرگ شرق و غرب در جنگ ایران و عراق قائل باشیم، فروش اسلحه به دو طرف بود که دو رژیم ایران و عراق با اشتیاق کامل آن را می‌خریدند و گلوله‌ها را به سینهٔ سربازان یکدیگر - سربازان دو کشور مسلمان - شلیک می‌کردند.

ج. رد دموکراسی با انگ فریب خلق خواندن آن. آیت‌الله خمینی اعلام کرد که خواست دموکراتیک و ملی هر دو فریب خلق‌اند. یعنی او مخالفت خودش را با دموکراسی، این‌گونه نشان داد.

د. حفظ نظام اوجب واجبات است، حتی به قیمت نا دیده گرفتن اصول و احکام اسلام (نماز و روزه). این نگاه ماکیاولیستی به قدرت برای ایران بسیار پُرهزینه بوده است. در همین یک بند شما می‌توانید تفاوت و تقابل منافع ملی ایران با منافع نظام را ببینید. از دید آیت‌الله خمینی همه چیز، حتی ارزش‌های دینی و اخلاقی، را می‌توان فدای حفظ قدرت سیاسی کرد. با این اصل مشخص است که او جنگ ایران و عراق را که صدها هزار کشته و زخمی همراه ویرانی‌های بزرگ در دو سو داشته برکت بخواند. منظور از برکت جنگ صرفاً منافعی است که به قیمت جان صدها هزار نفر و ویرانی کشور برای انسجام نظام به‌دست می‌آمد.

در واقع می‌توان گفت خمینی با این نظریه گسترش فساد در حکومت و بی-اخلاقی مقامات را توجیه و نهادینه کرد، و برای از بین بردن هر مانعی در راه سلطه قدرت مطلق و انحصاری، مجوز سرکوب و خشونت بی حد صادر کرد.

آیت‌الله خامنه‌ای نیز در این اواخر به جدا بودن منافع نظام از منافع مردم اذعان

داشت. او برای تشویق مشارکت مردم در انتخابات مجلس شورای اسلامی و خبرگان رهبری سال ۱۳۹۴ اعلام کرد: «حتا آن کسانی که نظام را قبول ندارند، برای حفظ کشور، برای اعتبار کشور، بیایند در انتخابات شرکت کنند.» بدین‌گونه او پذیرفته است که بخشی از مردم به این دوگانگی واقفاند.

ه. صدور انقلاب، برای گسترش سرزمین‌های زیر فرماندهی خود.

این پنج اصل مکمل ساختار ولایت فقیه بود که ایرانیان را مکلف می‌کرد تابع احکامی باشند که رهبر فقاهتی نظام صادر می‌کند. به‌طور مثال خمینی اشغال سفارت آمریکا و گروگان‌گیری کارکنان آن را «انقلاب دوم» نامید و دیگران را مکلف کرد که از حکم او پیروی کنند. خمینی برای خلع سلاح نیروهای سیاسی چپ به شعارهای ضد امپریالیسم آمریکا، و برای مستحکم کردن پایگاه اجتماعی خود به آن حرکت ضد ملی نیاز داشت. می‌دانیم که دولت بازرگان، که نمی‌خواست در اقدامی ضد منافع ملی سهیم شود، به دلیل مخالفت با اشغال سفارت آمریکا مجبور به استعفا شد.

س - اجازه می‌خواهم به دو نکته در بندهایی از اصولی که یاد کردید بپردازیم. نخست؛ می‌گویید «افراد در تمام فرهنگ‌ها در وهلهٔ نخست با هویت ملی‌شان شناخته می‌شوند نه باور مذهبی‌شان.» و این را دستاوردی متعلق به تمدن مدرن می‌دانید. آیا هویت ملی یک هویت سیاسی‌ست؟ آیا بازسازی هویت ملی و عرفی، برای ساختن جامعهٔ دموکراتیک با رعایت حقوق شهروندی ضروری‌ست؟

کاظم علمداری - ما از دو هویت، هویت ملی و هویت فرهنگی، صحبت می‌کنیم. هویت ملی، که باید از هویت فرهنگی تفکیک شود، یک پدیدهٔ مدرن و سیاسی-فرهنگی است. ملت می‌تواند پیش از هویت ملی وجود داشته باشد. آنچه مدرن است هویت ملی و ملیت، یعنی تعلق ملی، است. این نکته نیز درست است که شکل‌گیری هویت ملی مقدم بر مفاهیم مدرن دیگری مانند شهروندی، حقوق شهروندی و جامعهٔ دموکراتیک است. هویت ملی در دورهٔ مدرن نسبت به هویت دینی اصل است.

هویت فرهنگی می‌تواند هویت قومی باشد، یا متعلق به دوره‌ای که هنوز ملیت

شکل نگرفته است. اقوام در یک ملیت با ویژگی‌های فرهنگی خود، و در رأس همه ویژگی‌های زبانی، از یکدیگر جدا می‌شوند.

هویت دینی برابر با هویت قومی نیست. هویت قومی «فرهنگی» و هویت دینی «اعتقادی» است. اصل دانستن هویت دینی یا هویت قومی ویژگی دوره پیشامدرن است. خمینی نه تنها هویت دینی را اصل قرار داد، بلکه آن را تنها معیار هویتی دانست و اعلام کرد که هویت ملی توطئه استعمار است. با این کار او خواست جامعه با هویت مدرن را به دوره پیشا مدرن برگرداند. زیرا تنها با نفی هویت ملی و اصل قرار دادن هویت دینی می‌توانست به‌عنوان ولی فقیه به سلطه انحصاری خود مشروعیت ببخشد.

به‌طور خلاصه، هویت قومی فرهنگی است. هویت دینی اعتقادی است و هویت ملی سیاسی - فرهنگی.

س - در همین زمینه، لطف می‌کنید «ملی‌گرایی» را تعریف کنید؟

کاظم علمداری - ملی‌گرایی احساس وابستگی به سرزمینی واحد و مردمی با پیشینه تاریخی و منافع اقتصادی مشترک است. سرزمین مشترک درعین حال، به‌مانند ریسمان، ارتباط با گذشته و نیاکان ساکن آن را برقرار می‌کند؛ و ارتباطات ریشه‌ای سبب پیدایش نگره‌ها، امیدها و آمال مشترک، و گره خوردن آینده کسانی می‌شود که در آن سرزمین در کنار هم زندگی می‌کنند. سرزمین یا مکان صرفاً فیزیکی نیست. مجموعه‌ای از ارزش‌های فرهنگی، به‌معنای وسیع کلمه، و تاریخی است که به آن حس وطن‌خواهی و وطن‌دوستی گفته می‌شود. ایرانیان از راه دین با مسلمان‌های دیگر منافع و هویت مشترک ندارند. چه‌بسا آن‌طور که در جنگ ایران و ترکان در دوره صفویه و جنگ ایران و عراق و یا جنگ میان عرب‌ها در منطقه دیده شده است، مسلمان‌ها برای منافع ملی و یا قومی و حقوق سیاسی خود با یکدیگر جنگیده و هنوز در جنگ‌اند. هویت ملی یک واژه مدرن است که از هویت قومی و قبیله‌ای فراتر رفته، حول دولت واحد تجسد یافته است. اگر کسی علاقمند باشد که در این باره بیشتر بخواند می‌تواند به کتاب من زیر عنوان

«جامعه مدنی: گفتارها، زمینه‌ها و تجربه‌ها» مراجعه کند.

س - «امنیت ملی» چگونه تعریف می‌شود؟ و آیا تأمین منافع اقتصادی جامعه به نیرومند کردن امنیت ملی کمک می‌کند؟

کاظم علمداری - امنیت ملی مفهومی است مرتبط به حفاظت همزمان از نهادهای حکومتی، تشکل‌های غیر حکومتی و افراد عضو جامعه. دولت باید محافظ امنیت شهروندان باشد. اما زمانی که از امنیت ملی صحبت می‌شود حفاظت از امنیت فرد، به موازات امنیت همگانی یا جمعی یک ملت یا تمام مردم مورد نظر است. ملت جمع حسابی افراد و اعضای جامعه نیست. جامعه از روابط متقابل افراد بر بستر یک فرهنگ مشترک در محدوده جغرافیایی مشخص و رسمی ساخته می‌شود. امنیت ملی هم درونی و هم بیرونی است. اهرم‌های محافظت از امنیت ملی شامل دیپلماسی، اقتصادی، دفاعی و اطلاعاتی در چارچوب قانون و محافظت از منافع ملی است.

تأمین امنیت بر اساس سیاست کلان و همه‌جانبه حکومت تعیین می‌شود؛ تأمین نیازمندی‌های غذایی، شغلی، بهداشتی، آموزشی، مدنی، اجتماعی، قانونی و حفظ زندگی خصوصی مردم بخش‌هایی از امنیت ملی است، که روزانه توسط جمهوری اسلامی نقض می‌شود، و در مواردی از بین می‌رود.

کار، مهم‌ترین عامل در حفظ امنیت در زندگی و مرتبط با تأمین نیازمندی‌های انسان است. زمانی که فردی به دلیل فعالیت مدنی یا سیاسی از کار برکنار و از حقوق اجتماعی محروم می‌شود، امنیت اقتصادی، بهداشتی و روانی‌اش نیز از بین می‌رود.

بخش مهمی از کارآفرینی و توسعه و عمران جامعه به سیاست‌های کلان حکومتی مرتبط است. بیکاری یک معضل مهم جامعه و ریشه بسیاری از معضلات اجتماعی دیگر است. کارآفرینی در همکاری با کشورهای دیگر ممکن‌تر است تا با دشمنی، فحاشی و پرخاشگری به آن‌ها و در انزوا نگاه‌داشتن کشور. سران حکومتی نباید حقوق مردم را به دلیل ویژگی‌های شخصیتی خود از بین ببرند.

عصبانیت، بد خُلقی و فحاشی یک مقام حکومتی در بیاناتش علیه کشورهای دیگر می‌تواند به حقوق مردم ایران لطمه وارد کند. مردم به سران حکومت مأموریت و حق نداده‌اند در خطبه‌ها و سخنرانی‌های خود به کشورهای دیگر فحاشی کنند، یا خواهان نابودی آن‌ها بشوند. این موارد به ظاهر ساده جلوه می‌کند اما پی‌آمدهای سیاسی و اقتصادی گسترده‌ای برای مردم در سطح جهان دارد و هیچ ارتباطی هم به حفظ امنیت کشور ندارد؛ برعکس امنیت کشور را به خطر می‌اندازد.

این واقعیت تلخی است که تحصیل کرده‌های دانشگاهی، بزرگ‌ترین گروه بیکار در جامعه ایران امروزند. بیکاری برای جوانان برابر با ناامنی و محرومیت از مزایای زندگی است. عامل سرگردانی‌ها، مهاجرت‌های ناخواسته و برنامه‌ریزی نشده بخشی از جوانان ایرانی به این دلیل است که جمهوری اسلامی سیاست انزوای جهانی و ایجاد تنش با کشورهای همسایه و غرب، به‌ویژه آمریکا، را پیش گرفته است.

س - گفتید اصول دکترین آیت‌الله خمینی به سیاست کلان جمهوری اسلامی تبدیل شد. می‌توان پرسید که چگونه است که مسئولان نظام جمهوری اسلامی با وجود دست داشتن این نظریه که «حفظ نظام اوجب واجبات است، حتا به قیمت نادیده گرفتن اصول و احکام اسلام»، در موارد بسیار، دلیل بازداشت‌ها و محکومیت‌های کوشندگان جامعه مدنی را اقدام بر ضد «امنیت ملی» برمی‌شمارند که در تعریف شما در مفهوم منافع ملی جای می‌گیرد؟

کاظم علمداری - امنیت ملی توسط حکومت‌های گوناگون متفاوت تعریف می‌شود. در نظام‌های دموکراتیک امنیت ملی توسط نهادهای منتخب مردم بر اساس منافع مردم تعریف و تعیین می‌شود و قابل بازبینی است. حکومت‌های خودکامه امنیت ملی را برابر با ادامه حفظ قدرت انحصاری خود تعریف می‌کنند و هر اقدامی خلاف آن را ضد امنیت ملی. در جمهوری اسلامی منظور از امنیت بیشتر امنیت نظام است تا امنیت شهروندان. در همین ارتباط حکومت برای حفظ منافع خود، از جمله حفظ قدرت انحصاری خود، که در تقابل با منافع ملی قرار گرفته است، چالش شهروندان علیه این سیاست را اقدامی ضد امنیت ملی تعریف می‌کند. جلوگیری از این سوء استفاده نیز خود زیر عنوان تبلیغ علیه نظام

مستوجب مجازات می‌شود. به عبارت ساده، تعریف امنیت ملی در انحصار حکومت است و چالش آن تعریف، تبلیغ علیه نظام و بنابراین ضد امنیت ملی است.

س- شما نقش آیت‌الله هاشمی رفسنجانی را در تقابل منافع جمهوری اسلامی با منافع ملی ایران چگونه ارزیابی می‌کنید؟

کاظم علمداری - جالب توجه است که با روند تحول فکری و نظری هاشمی رفسنجانی مواضع او نیز از منافع رژیم فاصله گرفت و به منافع ملی نزدیک شد. اشغال سفارت آمریکا، جنگ ایران و عراق، و ایجاد حزب‌الله لبنان مربوط به دوره‌ای است که او در حلقهٔ مرکزی قدرت جای داشت و فاصله‌اش با منافع نظام اندک بود.

ولی در مورد جنگ ایران و عراق او در سال آخر به بی‌حاصل بودن ادامه جنگ پی برد، در برابرش ایستاد و احتمال شکست کامل ایران را به خمینی تفهیم کرد؛ هرچند در این مورد نیز ادامهٔ جنگ را برای بقای رژیم خطرناک می‌دید. خمینی که خواهان ۲۰ سال جنگ و یا ادامهٔ آن تا پیروزی بود، به توصیهٔ رفسنجانی، قطعنامهٔ صلح ۵۹۸ شورای امنیت سازمان ملل را پذیرفت.

در مورد پروژه هسته‌ای جمهوری اسلامی، نظر رفسنجانی به موازات دگرگونی فکرش تغییر کرد.

جنگ داخلی سوریه زمانی رخ داد که او تحول فکری پیدا کرده، مدافع جنبش سبز شده بود و بسیار متفاوت از سران رژیم و سیاست رسمی جمهوری اسلامی می‌اندیشید و نظر می‌داد. رفسنجانی به شدت از سیاست حمایتی ایران از اسد انتقاد می‌کرد و اسد را دیکتاتور خونریزی می‌نامید که مردم بی‌گناه خودش را سرکوب می‌کند.

این مواضع او مربوط به دوره‌ای است که حلقهٔ اصلی قدرت به رهبری خامنه‌ای او را از دایرهٔ قدرت انحصاری کنار نهاده بود و نظر او سیاست رژیم را تغییر نمی‌داد.

س- با این توضیح، آیا شما نقش و اثرگذاری آقای رفسنجانی را بر منافع ملی و منافع نظام در دوران‌های گوناگون، متفاوت و گاه متضاد ارزیابی می‌کنید؟

کاظم علمداری - به نظر من، زندگی سیاسی هاشمی رفسنجانی را می‌توان به پنج دوره تقسیم کرد. نقش او در این پنج دوره یکسان نبوده است.

در دوره نخست، یعنی در دوره‌ای که خمینی هنوز زنده است، رفسنجانی نیز در کنار سایر سران اصلی نظام در تمام سرکوب‌ها، فجایع و تخریب‌های اجتماعی، از جمله حمایت از جنگ ایران و عراق شرکت داشت.

در دوره دوم، یعنی دو دوره ریاست جمهوری‌اش، به سیاست پراگماتیستی (عمل‌گرایانه) در اقتصاد روی آورد؛ و تلاش کرد که با برنامه خصوصی‌سازی، اقتصاد ایران را که به دلیل مصادره‌ها، سرکوب‌ها، فراری دادن صنعت‌کاران نوپای ایران، و جنگ هشت‌ساله ویران شده بود، ترمیم و احیا کند. آمار و ارقام اقتصادی این دوره نسبت به دوره قبل مثبت ثبت شده است.

در حوزه سیاسی هم اندکی در نظراتش تعدیل دیده می‌شد و می‌کوشید متخصصان و سرمایه‌گذارانی را که در دوره اول تاراندۀ بودند، برگرداند، که البته در این زمینه خیلی موفق نشد.

رفسنجانی یکی از بنیان‌گذاران جریان محافظه‌کار روحانیت مبارز، از جریان‌های رقیب خط امامی‌ها، بود. خط امامی‌ها در دوره حیات خمینی از رادیکال‌ترین گروه‌های سیاسی تشکیل می‌شدند که رفسنجانی در مواردی، به‌ویژه در اقتصاد، با آن‌ها مخالف بود. این دو جریان رقیب در مواردی علیه یکدیگر هم عمل می‌کردند.

یکی از اشتباهات تاریخی رفسنجانی بعد از مرگ خمینی نقش تعیین‌کننده‌ای بود که در رهبرسازی خامنه‌ای ایفا کرد. رفسنجانی به عنوان فرد نفر دوم نظام بعد از خمینی شناخته می‌شد و می‌توانست ساختار قدرت نظام ولایت مطلقه فقیه را که خود در ایجاد آن نقش اساسی داشت به‌درستی بشناسد. ساختار قدرت افراد را تابع خود می‌سازد. رابطه رفسنجانی را از این به بعد باید تابع این ساختار دید. فرد تا زمانی می‌تواند در کم و کیف یک ساختار نقش داشته باشد که آن ساختار دوام و قوام نیافته باشد و یا شرایط ایجادش پس از شکل‌گیری کامل دگرگون شود.

رفسنجانی با وجودی که این اصل را خوب می‌شناخت، در شرایطی که وضعیت ذهنی و عینی جامعه تغییر کرده بود، در برابر رهبرساختاری که خود به وجود آورده بود قرار نگرفت. البته برای پیشبرد این خواست همراهان زیادی هم نداشت. ساختار قدرت در یک فرایند بسیاری از نیروهایی را که می‌توانستند همسو با اهداف و سیاست‌های جدید رفسنجانی باشند حذف کرده بود. آیت الله منتظری برجسته‌ترین آن‌ها بود. پیش از آن افراد زیادی از جمله دولت بازرگان، و بعدها افراد نزدیک به خمینی مانند صادق قطب‌زاده، وزیر امور خارجه، و بنی‌صدر، اولین رئیس‌جمهور نظام، نیز در مقابله با ساختار خشن و خشونت‌باری که ساخته شده بود بی‌رحمانه حذف شدند. رفسنجانی در حذف این افراد نقش بارز و برجسته‌ای داشت.

در دوره سوم، زندگی سیاسی رفسنجانی زاویه بیشتری با خامنه‌ای و محافظه‌کاران روحانیت مبارز، و در نتیجه با ساختار انحصاری قدرت پیدا کرد. این زمانی است که نبض جامعه به دستش آمده بود، متحدین جدیدی پیدا کرده بود، و مخالفان سابقش، یعنی رادیکال‌های خط امامی دیروز نیز که بعد از مرگ خمینی قدرت خود را از دست داده، اصلاح‌طلب شده، و مانند رفسنجانی خواهان اصلاحاتی در نظام بودند. گر چه اصلاح‌طلبان در این دوران هنوز به رفسنجانی و سیاست اصلاحی او اعتماد و باور نداشتند. منصفانه است که گفته شود رفسنجانی در پیروزی سید محمد خاتمی به ریاست جمهوری نقش مهمی ایفا کرد و با قدرتی که هنوز در ساختار قدرت داشت مانع از تقلب نظام به نفع نامزد خامنه‌ای، یعنی علی اکبر ناطق نوری شد. اما اصلاح‌طلبان ارزش کار و تحول فکری او را نشناختند و به مخالفت، حتا تضعیف او، ادامه دادند. می‌توان گفت به نوعی در پی تلافی بودند. رفسنجانی که در انتخابات مجلس ششم از حمایت اصلاح‌طلبان برخوردار نشد و در جایگاه نفر سی‌ام، یعنی آخرین نفر منتخب از تهران، که می‌توانست به مجلس راه یابد قرار گرفت، تصمیم گرفت وارد مجلس نشود، و با ساختار اصلی قدرت هماهنگ حرکت کند.

از سوی دیگر، اصلاح‌طلبان که توان اجتماعی بزرگی برای اصلاح نظام به دست آورده بودند، نه برنامه‌ای داشتند و نه مدیریت توانمندی که بتواند خواست‌های



مردم و وعده‌های آنان را عملی کند. به دلیل همین ندانم‌کاری‌ها و البته جدی نبودن در سیاست اصلاح رژیم، آن‌ها در نهایت سهمی را که در ساختار قدرت پیدا کرده بودند از دست دادند، اصلاحات سرنوشت غم‌انگیزی پیدا کرد و مردم سر خوردند.

دوره چهارم زندگی سیاسی رفسنجانی زمانی آغاز شد که تصمیم گرفت در رقابت با نامزد مورد حمایت خامنه‌ای -محموداحمدی‌نژاد- در انتخابات ریاست جمهوری شرکت کند. در این زمان هنوز سیاست واحدی میان او و اصلاح‌طلبان شکل نگرفته بود. اصلاح‌طلبان سه نامزد انتخاباتی معرفی کردند. احمدی‌نژاد با کمک شعارهای علیه ساختار قدرت، و با استفاده از ناامیدی مردم از اصلاح‌طلبان و پراکندگی آن‌ها حول سه نامزد انتخاباتی‌شان، و البته حمایت مستقیم رهبر، سپاه پاسداران و بسیج مستضعفان، و با تخریب شخصیت و حیثیت رفسنجانی در افکار عمومی به ریاست جمهوری رسید. جامعه هنوز رفسنجانی را به عنوان یکی از اصلی‌ترین مهره‌های نظام می‌شناخت. اما نتیجه انتخابات نشان داد که رفسنجانی دیگر از قدرت سابق برخوردار نیست که بتواند با سیاست‌های مخرب خامنه‌ای مقابله، یا آن‌ها را خنثا کند.

دوره پنجم زندگی سیاسی رفسنجانی از سال ۱۳۸۸ آغاز شد؛ زمانی که اصول‌گرایان به رهبری خامنه‌ای و سپاه دست به تقلب بزرگ انتخاباتی زدند و احمدی‌نژاد را برنده انتخابات اعلام کردند. در این دوره هاشمی رفسنجانی به‌طور آشکار از اصلاح‌طلبان و جنبش سبز و نامزدی سید حسین موسوی پشتیبانی کرد، و در نتیجه از دایره قدرت مافیایی که همه امور را کنترل می‌کند بیرون انداخته شد و تلاش برای تخریب چهره او شدت گرفت. در تمام این موارد خامنه‌ای زیرکانه یا ساکت ماند و یا غیرمستقیم دشمنان او را تقویت کرد.

از زمانی که رفسنجانی در اوج جنبش سبز و در نماز جمعه دانشگاه تهران موضعی به نفع جنبش سبز اتخاذ کرد، قدرت سیاسی‌اش در درون نظام بسیار کاهش یافت، اما نفوذ معنوی او در جامعه بالا رفت. این تغییر هم برای جنبش مدنی ایران بسیار مهم بود و هم برای نظام. البته رفسنجانی خواهان براندازی و یا پایان دادن به نظام جمهوری اسلامی نبود. اما در این دوره برخلاف گذشته،

می‌کوشید که منافع جمهوری اسلامی را با منافع ملی ایران منطبق ساخته، نظام اسلامی را برای مردم قابل تحمل‌تر کند.

اصلاح‌طلبان پس از اشتباهات پی‌درپی، راه دیگری نداشتند جز این که به دور رفسنجانی حلقه بزنند و اهداف اصلاحی خود را با سیاست اعتدالی او منطبق کنند. این‌هم بخشی از هزینه اشتباهات آن‌ها است. خود رفسنجانی هم برای پیشبرد سیاست‌های خود در ساختار قدرت در برابر اصول‌گرایایی که با او سرسختانه دشمنی می‌ورزیدند به روحانی، که در نظر و عمل به خامنه‌ای نزدیک‌تر بود تا به اصلاح‌طلبان، متوسل شد. ولی حلقه قدرت به رهبری خامنه‌ای و سپاه مراقب بود که رفسنجانی نتواند با استفاده از حمایت مردم قدرت سیاسی شاخصی در درون نظام کسب کند. آن‌ها طوری او را در حاشیه قدرت نگه‌داشته بودند که نه بتواند از اهرم‌های قدرت استفاده کند و نه برای ساختار قدرت هزینه بزرگی بشود.

در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۹۲ شورای نگهبان که زیر اراده رهبر تصمیم می‌گیرد، صلاحیت رفسنجانی را به‌عنوان نامزد ریاست جمهوری رد کرد. رادیکال‌ترین گروه‌های اصول‌گرایان با پشتیبانی غیر مستقیم خامنه‌ای به همین هم بسنده نکردند؛ همواره او را مورد اذیت و آزار سیاسی قرار دادند و به او تهمت‌هایی مانند وابستگی به استعمار زدند. حتا او را مفسد فی‌الارض خواندند که مجازاتی برابر با اعدام دارد. ولی رفسنجانی هر چه بیشتر مورد غضب باند اصلی قدرت در درون نظام قرار می‌گرفت، حمایت بیشتری میان مردم کسب می‌کرد و این رژیم را نگران می‌کرد.

خامنه‌ای همواره از نقش و نفوذ معنوی رفسنجانی در جامعه نگران بود. اصول‌گرایان هم، به‌ویژه با شایعه بیماری خامنه‌ای، نگران می‌شدند که مبدا در غیاب خامنه‌ای رفسنجانی بتواند شخصیتی مانند حسن خمینی و یا حسن روحانی را به رهبری برساند که سیاست‌های اعتدالی او را پی بگیرند. با توجه به این نکته و شواهدی که در حاشیه درگذشت او مطرح شد، برخی درگذشت ناگهانی هاشمی رفسنجانی را مشکوک می‌دانند.

س - در ادامهٔ ارزیابی دوران‌های گوناگون زندگی فکری و سیاسی آقای رفسنجانی، آیا می‌توان اثرِ درگذشت او را نیز، به هر دلیل و شکل که اتفاق افتاده، بر منافع ملی و منافع نظام بررسی کرد؟

کاظم علمداری - البته نمی‌توان چگونگی درگذشت رفسنجانی را از این پرسش جدا کرد. یعنی اگر مشکوک بودن مرگ او واقعیت داشته باشد، آن‌گاه باید نتیجه گرفت که ارزیابی حلقهٔ اصلی قدرت در بارهٔ رفسنجانی این بوده است که علی‌رغم تمام کارهایی که برای حذف او انجام گرفت، باز او فردی قدرتمند باقی مانده بود و این مقامات را نگران می‌کرد.

همان‌طور که گفتیم، این فرد نیست که ساختار می‌سازد یا دگرگون می‌کند. برعکس، این تجمع ساختاری است که فرد را می‌سازد و رفتار او را کنترل می‌کند. با این احتساب، نقش هاشمی رفسنجانی در دورهٔ آخر زندگی سیاسی او در درون ساختار قدرتی که خودش یکی از معماران اصلی آن بود بسیار ناچیز شده بود. او نتوانسته بود در درون ساختار قدرت برای خود همفکرانی بسازد. اما همراهی او با اصلاح‌طلبان، که خود از ظرفیت بالای ساختارسازی برخوردارند، چالش بزرگی برای خامنه‌ای و اصول‌گراها شده بود. رفسنجانی اصولگراهای واقع‌گرا مانند علی مطهری و ناطق نوری را به سمت سیاست‌های خود جلب کرده بود. این روند در غیاب رفسنجانی هم می‌تواند ادامه یابد.

در انتخابات اخیر ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی اصلاح‌طلبان توانستند علی‌رغم تمام تصفیه‌ها و کنترل‌های شورای نگهبان، با تکیه بر خرد جمعی که همواره از فرصت‌ها و روزه‌های سیاسی استفاده می‌کند، تعدادی از نمایندگان همفکر و همراه با سیاست خود را انتخاب کنند. درست است که روحانی اصلاح‌طلب نیست، اما او بدون رأی سازمان یافتهٔ اصلاح‌طلبان قادر نبود به ریاست جمهوری انتخاب شود. رفسنجانی در هدایت و رهبری آرای سازمان یافتهٔ اصلاح‌طلبان نقش مهمی داشت.

با این توضیحات خواستم به این اصل هم اشاره کرده باشم که ساختار قدرت می‌تواند مانع شکل‌گیری تشکیلات سیاسی نیروی اپوزیسیون بشود، اما قادر

نخواهد بود از ساختار فکری و ذهنی و شکل‌گیری سرمایه اجتماعی و سیاست مشترک که در بزنگاه‌ها خود را نشان می‌دهند به‌طور کامل جلوگیری کند. صاحب‌نظران می‌توانند و باید این ظرافت‌ها و ظرفیت‌های سیاسی را بشناسند. به دلیل همین ظرفیت است که حلقه اصلی قدرت از آزادی موسوی، کروبی و خانم زهرا رهنورد وحشت دارد و از سخن گفتن و رسانه‌ای شدن چهره سید محمد خاتمی نگران است. اما این دوگانگی را نمی‌توانند برای همیشه در مهار قدرت خود نگه‌دارند. قدرت ساختاری آن‌ها هم روزی در بزنگاهی غیر قابل پیش‌بینی خواهد شکست؛ همان گونه که امروز از درون ترک برداشته است.

این ظرفیت با بود و نبود رفسنجانی زیاد تفاوت نمی‌کند. همین ظرفیت بود که در مراسم تشییع پیکر او زنده بودن و ادامه حضور جنبش سبز و همراهی رفسنجانی با آن را به نمایش گذاشت. این واقعیت را هم مردم می‌دانند و هم رژیم. دگرگونی‌های محتمل آینده نظام و جامعه را باید از این دریچه نگاه کرد، که دو قدرت اجتماعی (جامعه) و سیاسی (رژیم) در برابر هم قرار خواهند گرفت. این تقابل بدون رفسنجانی هم ادامه پیدا خواهد کرد. حتا جای خالی رفسنجانی نیز پر خواهد شد.

— تاریخ مصاحبه: بهمن ۱۳۹۵ (ژانویه ۲۰۱۷)

## مسئله حقوق بشر در ایران

گفت‌وگوی سایت "اتحاد برای ایران" با دکتر کاظم علمداری

محمد حیدری

محمد حیدری - آقای علمداری نسبت حقوق بشر و دموکراسی چیست و کدامیک بر دیگری اولویت دارند؟ آیا می‌توان گفت که چون ارزش‌های حقوق بشری مهم‌ترین زمینه نظری تحقق دموکراسی هستند، بنابراین پیش از دموکراسی به پذیرش حداقلی ارزش‌های حقوق بشری در جامعه نیاز داریم؟ در واقع آیا می‌توان گفت که حقوق بشر بر دموکراسی اولویت دارد؟

دکتر کاظم علمداری: حقوق بشر اولین گام در شکل‌گیری دموکراسی است که در پی شناخت از حقوق طبیعی انسان، یعنی حقوقی که کسی نمی‌تواند آنرا سلب کند، مانند حق زندگی، به رسمیت شناخته شده است. دموکراسی شیوهٔ کشورداری است بطوریکه تمام مردم در امور کشور و تصمیم‌گیری‌های دولت از راه انتخاب آزاد و شفاف نمایندگان خود در پارلمان یا مجلس مشارکت می‌کنند و دولت منتخب خود را در برابر قانون پاسخگو قرار می‌دهند. امروز حقوق شهروندی که شامل حقوق مختلف سیاسی، اقتصادی، مدنی و فرهنگی است، هر دو حقوق بشر و دموکراسی را در برمی‌گیرد.

اگرچه حقوق بشر در وهله نخست بخشی از دموکراسی نبود، اما با گذشت زمان پیوند این دو غیر قابل انکار شده است. بنابراین جدا کردن حقوق بشر از دموکراسی دشوار است. البته به دلیل تفاوتی که در نوع دموکراسی‌ها و مراحل تکامل آن وجود دارد میزان رعایت اصول حقوق بشر در دموکراسی‌ها نیز متفاوت است. کشورهایی که از دموکراسی برداشت صوری دارند و آن را در حد برگزاری انتخاب، بدون آزادی همه جانبه و رعایت حقوق برابر شهروندان محدود می‌کنند، حقوق بشر را هم نقض می‌کنند.

س. با توجه به توضیحاتی که دادید، به نظر می‌رسد که نوعی از اولویت نظری حقوق بشر بر دموکراسی را تایید می‌کنید. حال پرسش این است که در جوامعی با ساختارهای سنتی و استبدادی، آیا در عمل ابتدا باید ارزش‌های حقوق بشری بر جای ارزش‌های پیشین بنشینند، تا امکان برای گذار به دموکراسی فراهم شود، یا این که اولویت نظری، لزوماً به معنی اولویت عملی نیست؟ به بیان دیگر آیا می‌توان تصور کرد که حتا پیش از پذیرش ارزش‌های حقوق بشری، گذار به دموکراسی ممکن شود؟

کاظم علمداری - هیچ جامعه‌ای نیست که در آن دموکراسی باشد اما اصولی از حقوق بشر در آن رعایت نشود. اندیشه‌های نو را نباید از دگرگونی‌های اجتماعی و عملی جدا کرد. به طور تجربی ما با دو نمود همزمان فکری و اجتماعی یا عملی روبرو بوده‌ایم. برای نمونه سرمایه‌داری یک سیستم و دگرگونی فکری و اجتماعی است. کتاب آدام اسمیت همزمان با پیدایش سیستم سرمایه‌داری نوشته شده است. کتاب کاپیتال مارکس هم در نقد عملی و نظری سرمایه‌داری لیبرال نوشته شد. انقلاب صنعتی نیز همین‌طور. شما میان رشد صنایع و علوم پیوند مشترک و همزمانی می‌بیند که هر دو در دوره مدرن در کشورهای غربی رخ داد. رفرماسیون در مسیحیت نمونه از دگرگونی ذهنی/نظری و عینی/عملی بوده است. گاهی درهم‌تنیدگی‌ها طوری است که تقدم و تاخر آن‌ها مشخص نیست. رابطه نظری و عملی را در صنایع و علوم بهتر از مسایل حوزه‌های اجتماعی می‌توان دید، در ایران هم انقلاب یا جنبش مشروطیت پیش و پس از خودش قانون اساسی را ساخت. البته دگرگونی در ایران وارداتی بود که در این جا وارد بحث آن نمی‌شوم.

دست‌آوردهای فکری و فلسفی نوین دوره نهضت روشنگری که به انقلاب‌های اجتماعی در اروپا منتهی شد نیز بسیار بزرگ و تاریخ‌ساز بود. با این دگرگونی‌ها در حوزه ذهنی و عینی اروپا وارد عرصه تمدن مدرن شد که حقوق بشر و دموکراسی بخش‌هایی از آن است. المان‌های [شاخصه‌های] تمدن مدرن از یکسو با یکدیگر در ارتباط بودند و از دگرسو میان بخش‌های ذهنی و عینی آن رابطه دیالکتیکی برقرار بود. به‌طوری که تحولات صنعتی و علمی و فلسفی در اروپا به‌طور موازی رخ داد. اما پیشرفت‌های حقوقی، سیاسی و فرهنگی با یک فاز فاصله ظهور کردند. همواره و همیشه بخش فرهنگی و سیاسی با فاصله رخ می‌دهد. زیرا ساختار قدرت در برابر دگرگونی‌های سیاسی و فرهنگی مقاومت می‌کند. برای دموکراسی طبقه متوسط می‌بایست رشد می‌کرد. طبقه‌ای که از مرحله صرف نیاز اقتصادی گذر کرده به رفاه و امنیت زندگی نیاز دارد و برای آن تلاش می‌کند.

این تجارب را یادآور شدم که بگویم دگرگونی‌های نظری و عملی می‌تواند هم‌زمان رخ بدهد. اما دربخش سیاسی و جایی که با ساختار قدرت روبرو است، مقاومت رخ می‌دهد. تحقق دموکراسی و حقوق بشر مورد نظر شما هر دو از خواسته‌هایی است که تنها با عقب‌نشینی قدرت سنتی و دیکتاتوری ممکن می‌شود. این دو مکمل یکدیگرند و می‌توانند و باید به‌طور هم‌زمان رخ بدهند.

به‌طور خلاصه جداسازی کسب حقوق بشر و دموکراسی یک کار مکانیکی است. آن‌ها در هم تنیده‌اند و در جوامعی که حقوق بشر رعایت نمی‌شود، دموکراسی هم وجود ندارد. این خواسته‌ها به‌طور هم‌زمان مطرح می‌شود و می‌تواند به دست آید.

س. به نظر می‌رسد که شما به تحقق مقدمات نظری و عملی دموکراسی به صورت هم‌زمان و در یک فرایند معتقدید. با توجه به این که بخش بزرگی از ساختار فرهنگی جامعه ما از دین و دستگاه فقهی آن تاثیر گرفته، به نظر می‌رسد که بدون حل مساله دین امکان تحقق جامعه دموکراتیک ناممکن باشد. با این وصف به نظر شما آیا می‌توان با تمهیداتی، میان دین و حقوق بشر نسبتی سازگار برقرار کرد؟

**کاظم علمداری** - مذهب بخشی از هر جامعه است، نه جامعه بخشی از مذهب، اعتقادات و مناسک مذهبی تقریباً در همه جوامع وجود دارد. نقش مذهب در

همه دوره‌ها یکسان نبوده و نیست. مسأله کلیدی، نقشی است که مذهب در زندگی مردم و جامعه دارد. ادغام دین و دولت، که ویژگی جامعه ایران است، مانع کسب حقوق برابر، از جمله حقوق بشر است. مذهب مدافع حقوق بشر نبوده و نیست. حقوق بشر بر بستر آزادی فرد شکل گرفته است. اگر مذهب که انتخابی خصوصی است با دولت که عرصه‌ای همگانی است یکی شوند، عده‌ای به دلیل اعتقادات و نوع مذهب خود، صاحب امتیازهای ویژه می‌شوند، و گروه‌های دیگر از حقوق اولیه خود محروم می‌مانند. اگرانسان در انتخاب مذهب و نوع آن آزاد باشد، زمینه برای کسب حقوق بشر هم فراهم می‌شود.

حقوق بشر دست‌آورد تمدن مدرن است. در دوره‌های اخیر برخی تلاش کرده‌اند که مذهب را به حقوق بشر نزدیک کنند و یا از درون مذهب اصولی استخراج کنند که مدافع حقوق بشر باشد. ایرادی ندارد. افراد می‌توانند مذهب را هم این‌گونه تعبیر و تفسیر کنند. اما این زمانی است که برای فرد آزادی در انتخاب و رد و پذیرش مذهب قایل باشند. در دنیای غرب و جوامع دموکراتیک که فرد می‌تواند مذهب خود را انتخاب کند، تغییر دهد و یا به هیچ مذهبی اعتقاد نداشته باشد کسب حقوق بشر با تفسیر مذهبی هم ممکن است. بطور مثال گفته شود که دموکراسی و حقوق بشر که به آن معتقدیم و اجرا می‌کنم ریشه در دین دارد. چه ایرادی دارد. ممکن این است که دموکراسی و حقوق بشر اجرا شود. بنابراین، تا زمانی که انسان آزاد باشد که مذهب را خود تعبیر و تفسیر و انتخاب کند با حقوق بشر او در تقابل نخواهد بود. تقابل زمانی است که اجبار در کار باشد.

آنچه در جامعه امروز ایران حاکم است سلطه دین حکومتی است. آن‌ها می‌کوشند که زیر فشار نهادهای بین‌المللی برای رعایت حقوق بشر متوسل به "حقوق بشر اسلامی" شوند. "حقوق بشر اسلامی"، مانند مردم سالاری اسلامی یا جامعه مدنی اسلامی واژه‌های من‌درآوری است و صرفاً برای توجیه نقض حقوق بشر و ممانعت از دموکراسی به کار برده می‌شود. این تعبیر با آن‌چه در بالا اشاره شد متفاوت است و ارتباطی با حقوق بشر ندارد.

س. شما مشکل اصلی امروز ایران را به تعبیر خودتان "ادغام دین و دولت" می‌نامید. اما



پرسش من معطوف به مساله دین، فارغ از نسبت آن با دولت بود. فرض کنید که در ایران مشکل ادغام دین و دولت حل شود. احتمالا حتا در اینصورت هم دین همچنان یکی از بازیگران اصلی حوزه فرهنگ خواهد ماند. البته وقتی در جامعه خودمان از دین حرف می‌زنیم، در واقع نگاه ما به اسلام و آن هم روایت شیعی از اسلام است. اکنون در چنان فرضی - که مشکل ادغام دین و دولت حل شده-، مشکل تنافر و یا تضاد برخی احکام شریعت با ارزش‌های حقوق بشر برجای می‌ماند. پرسش این است که آیا به نظر شما امکان آن وجود دارد که با انجام اصلاحات یا تحقق تحولاتی در دین، زمینه‌سازی آن با حقوق بشر بوجود آید؟

**کاظم علمداری** - بله، مشکل اساسی امروز ایران حکومت دینی است. حکومت با استفاده از اهرم‌های قدرت، ثروت و رسانه‌های انحصاری می‌کوشد که ارزش‌های سنتی و عقب مانده‌ای که پاسدار قدرت آنها است را تقویت کند و حتا برای حفظ و تقویت آنها نهادهای جدیدی بسازد. به دلیل همین سلطه دین ایدئولوژیک بر نهاد قدرت، تمام نهادهای اجتماعی دیگر به زیر کنترل آنها در آمده است. مدرسه و دانشگاه را در نظر بگیرید. نهادهای آموزشی در ایران خصلت مستقل، علمی و آموزشی خود را از دست داده‌اند و به نهادی امنیتی، ایدئولوژیک و تبلیغاتی برای دستگاه حکومت بدل شده‌اند. برگزاری نماز را به دانشگاه منتقل کرده‌اند و در تمام نهادهای آموزشی و اداری و حتا نظامی، مراکزی را برای اعمال ارزش‌های دینی گماشته‌اند. معلم و استاد و کارمند، برای آن که کارش را از دست ندهد، باید تابع سیاست حکومتی بشود و وظایف و مسئولیت آموزشی و اداری خود را تابع اراده حکومت بدانند. دستگاه قضایی، و نهاد اقتصاد نیز استقلال خود را از دست داده‌اند و تابع حکومت شده‌اند. اگر این مشکلات برطرف شود، و دین به عنوان نهاد اجتماعی قدرتمند امروز در کنار نهادهای اجتماعی دیگر مانند نهاد اقتصاد، آموزش و پرورش، خانواده، سیاست، دستگاه قانون گذاری و قضایی، رسانه‌های آزاد سهمی برای حفظ و تبلیغ سنت‌های خود در اختیار داشته باشد وضعیت اندک اندک تغییر خواهد کرد.

دین در جامعه‌ای که آزادی برای انتخاب آن وجود داشته باشد مشکل‌زا نیست. دین می‌تواند بخشی از هویت مردم معتقد باشد. مشکل زمانی است که نهاد دین

بخواهد حکومت و آنها هم سلطه مطلق و انحصاری خود را به جامعه تحمیل کند. درست آنچه در ایران امروز حاکم است. پدیدهها از جمله نظر مردم، همواره در حال تغییر و دگرگونی است. پدیدهها از جمله خود دین و اعتقادات مردم را نباید ایستا نگاه کرد. حقوق بشر هم رفته رفته شناخته و پذیرفته می‌شود. دموکراسی هم یک فرایند است که از مراحل مختلف گذر می‌کند و پایانی ندارد. در خیلی از کشورهای آمریکایی لاتین دموکراسی حاکم است. اما دموکراسی آنها با دموکراسی کشورهای اسکاندیناوی یکسان نیست.

س. می‌گویید که اگر دین به جایگاه اصلی خود بازگردد و از حوزه قدرت سیاسی کنار رود، مشکلی جدی در برابر تحولات اجتماعی جدید نخواهد بود. اما ما می‌بینیم که دین حتا در برخی جوامع که نقشی در حکومت ندارند، همچنان به عنوان یک نیروی قدرتمند اجتماعی در برابر تحولات جدید مقاومت می‌کند. پس حتا در چنین وضعی، امکان تقابل جدی میان ارزش‌های حقوق بشری از یک سو و دستگاه شریعت از سوی دیگر همچنان وجود خواهد داشت. اگر چنین امکانی را می‌پذیرید، به نظر شما باید به دنبال ارائه روایتی بومی از حقوق بشر بود، یا این که روایتی جدید از دین ساخت که سازگار با حقوق بشر باشد؟

**کاظم علمداری** - پیشتر گفتم و باز تأکید می‌کنم، در دین حقوق بشر وجود ندارد؛ در هیچ دینی. اگر کسانی می‌کوشند حقوق بشر را در دین پیدا کنند، یعنی تفسیر متفاوت و مدرنی از دین بدهند چه خوب. باید از آنها استقبال کرد. در خیلی از زمینه‌ها هم افراد تلاش کرده و می‌کنند که دین را با معیارهای مدرن تفسیر کنند. ایرادی به این کاری نیست و خیلی هم خوب است. بطور مثال گفته شود که براساس دین کسی حق ندارد آزادی انسان را سلب کند. یا گفته شود در دین حقوق زن و مرد برابر است و در قانون و عمل هم آن را اجرا کند. ایرادی ندارد. مهم این نیست که گفته شود براساس دین این اصول مهم تمدن مدرن و دموکراسی قابل قبول است. مهم پذیرش و رعایت این اصول است. دین هم مانند هر پدیده دیگر اندک اندک تابع تغییرات جامعه می‌شود. اما مشکل این است که بنیادگرایی تغییر را نمی‌پذیرد، بلکه می‌خواهد تغییرات اجتماعی به دست آمده را

براساس احکام دینی پس بزند و به عقب براند.

دین بر اساس تبعیض میان انسان‌ها ساخته شده است، نه برابری حقوقی انسان. در دنیای غرب هم تا زمانی که دین بر سیاست و حقوق برتری داشت، تبعیض علیه زنان یک امر عادی و الهی محسوب می‌شد و هنوز هم میان گروه‌هایی این‌گونه است. مهم این است که نهادهای دینی، قوانین عرفی که دولت پشتیبان آن است را بپذیرند، که پذیرفته‌اند. اما دین را کنار نگذاشته‌اند، بلکه جدایی دین و دولت را پذیرفته‌اند. امروز هم راه حل مشکلات در جوامع اسلامی جدایی دین از قدرت سیاسی است.

س. بنابراین با توجه به این که معتقدید دین حتا اگر با سیاست هم یکی نشده باشد به عنوان یک قدرت اجتماعی نقشی مهم ایفا می‌کند چگونه می‌توان به نزدیکی ارزش‌های حقوق بشری و دین امید داشت؟

**کاظم علمداری** - درست است که دین یکی از نهادهای قدرتمند اجتماعی است. اما اگر قدرت سیاسی، قضایی، نظامی، دستگاه قانون‌گذاری و غیره مستقل از دین باشند نتایج بسیار متفاوت خواهد بود. تمام مشکلات از آنجا ناشی می‌شود که نهاد دین بخواهد قدرت سیاسی را و از آن راه تمام ارکان جامعه را در اختیار خود بگیرد. این مشکل در جوامع سکولار به میزان زیاد برطرف شده است. در آمریکا هم مردم مذهبی‌اند. اما خودشان اجازه نمی‌دهند دین در قدرت سیاسی نقش مستقیم داشته باشد. در برزیل و مکزیک کلیسای کاتولیک در میان مردم بسیار نفوذ دارد. اما مردم شیوه زندگی خود را بر اساس الگوهای مدرن انتخاب می‌کنند. از آنجا که کلیسا در قدرت سیاسی نیست نمی‌تواند به مردم دیکته کند که چگونه زندگی کنند. در ایران و عربستان که دین مستقیم در قدرت سیاسی نقش اساسی دارد حکومت شیوه زندگی را براساس احکام فقهی بر مردم تحمیل می‌کنند. بنابراین میزان نفوذ اجتماعی دین هم بستگی به میزان پیشرفت جامعه دارد. در این جوامع درستی و نادرسی کردار افراد با ترازوی قانون سنجیده می‌شود، نه با ترازوی دین یا قانون دینی.

س. با این وصف احتمالاً چیزی به معنی حقوق بشر اسلامی یا بومی که برخی در داخل ایران از آن سخن گفته اند را به رسمیت نمی‌شناسید.

**کاظم علمداری** - حقوق بشر از زمانی کشف شد که اراده انسان از آسمان به زمین آمد. حقوق بشر پدیده‌ایی جهانشمول است و به جامعه خاصی تعلق ندارد. همان گونه که آگاهی و علم و صنعت به جامعه خاصی محدود نشده است. روایت بومی از حقوق بشر هم معنی ندارد. بشر در تمام جهان صاحب حقوق مشابه است، و باید باشد. حق زندگی، یا حقوق طبیعی، اساس حقوق بشر، را نمی‌توان تابع هنجارهای بومی یا احکام و تفاسیر دینی کرد. انسان ایرانی محکوم به این نیست که چون در ایران متولد شده است از حق کمتری از انسانی که در آلمان یا اطریش و آمریکا به دنیا آمده است یا زندگی می‌کند داشته باشد. یک افغان وقتی از سرزمین خودش به کشوری مانند آلمان مهاجرت می‌کند حقوق جدیدی بدست می‌آورد که در کشور خود نداشت. این تفاوت ناشی از تحول و تکامل جامعه است، نه نوع باور به نوع دین. اگر در غرب هم دین اصلاح نشده بود و کلیسا دین را از سیاست و اقتصاد و دستگاه قضایی جدا نکرده بود، آنها هم با مشکلات مشابه روبرو بودند آنها بدون داشتن الگویی خود به این دستاوردها رسیدند. جوامع مسلمان الگوی موفق‌تری دارند که می‌توانند از تجارب آنها استفاده کنند.

س. شما مشکل مهم تقابل دین و حقوق بشر را در زمینه عملی و با توجه به حضور آن در قدرت سیاسی دانستید. بنابراین به نظر می‌رسد که راه حل مشکل را از طریق حل مساله قدرت سیاسی در ایران ممکن می‌دانید. آیا به نظر شما ارزش‌های حقوق بشر می‌تواند زمینه‌ای برای تغییر روابط ساختار قدرت هم باشد؟ به بیان دیگر آیا حقوق بشر راهی برای مشروع کردن قدرت نیز خواهد بود؟

**کاظم علمداری** - همه مشکل مردم ایران با حکومت نقض حقوق بشر نیست، و همه مشکلات جامعه با کسب حقوق بشر برطرف نمی‌شود. اما رعایت حقوق بشر بخشی از خواست‌های پایه‌ای مردم است. در جامعه‌ای مانند ایران، افزون بر

حقوق بشر، مردم از نادیده گرفتن حقوق شهروندی که شامل حقوق اقتصادی، سیاسی، مدنی، اجتماعی است نیز رنج می‌برند. نبود آزادی، و سلطه دیکتاتوری، ادغام دستگاه قضایی و اقتصاد با قدرت سیاسی عامل بروز فساد گسترده، پاسخگو نبودن حکومت و امنیتی کردن انتقادات و اعتراضات مردم و کنترل پلیسی جامعه آسایش و امنیت را از مردم سلب کرده است. روشن است دستگیری یک خبرنگار، یا کوشنده جامعه مدنی، یا ممانعت از ایجاد سندیکای مستقل کارگری، کوشنده مدافع حقوق کودک، یا اخراج یک دانشجو به دلیل اعتراض به وضعیت آموزشی، یا گیردادن به پوشاک و خوراک مردم نقض آشکار حقوق بشر است. اما مشکلات مردم در ایران فراتر از این حد است. نظام جمهوری اسلامی منافع و ثروت ملی را به جای توسعه و پیشرفت جامعه برای حفظ قدرت خود هزینه می‌کند.

برای محدود، مشروط کردن و قانون‌مند کردن قدرت، باید از مطالبات حقوق بشری استفاده کرد اما در آن حد محدود نماند. خواست اغلب مردم حذف دیکتاتوری و گذار به آزادی و دموکراسی است. برای این خواسته، دو بار انقلاب کرده‌اند. کشورهای عضو سازمان ملل متحد به رعایت حقوق بشر متعهداند. آن‌ها نمی‌گویند که حقوق بشر را نقض می‌کنند بلکه در پی توجیه نقض حقوق بشر هستند و حقوق بشر را به غربی و اسلامی تقسیم می‌کنند. بنابراین گفتمان حقوق بشر در ایران جاافتاده است. حکومت نمی‌تواند بگوید آن را رعایت نمی‌کند، بلکه در پی توجیه نقض آن با انگ غربی است. آن‌ها برای نفی دموکراسی هم از همین انگ استفاده می‌کنند. آن‌گونه که آزادی را با بی‌بند و باری برابر می‌نامند و البته می‌دانند که چنین انگی، دروغ است. حکومت با تقسیم حقوق بشر به غربی و اسلامی خودش را محکوم می‌کند و اسلام را بد نام. زیرا نقض حقوق بشر، یعنی آنچه دارد رخ می‌دهد، را برابر با "حقوق بشراسلامی" می‌خواند. به عبارت ساده آن‌ها می‌پذیرند که در اسلام حقوق بشر وجود ندارد و حقوق بشر یک پدیده غربی است. حقوق بشر یک دست‌آورد بشری در تمدن مدرن است. پیش از سده هجده میلادی غرب هم حقوق بشر را نمی‌شناخت. با این شیوه‌های حکومت ایران، ضروری است که در باره چیستی حقوق بشر و تجارب جهان درس آموزی شود. باید این اصل پذیرفته شود که بشر، بشر است.

ایرانی و غربی ندارد که حقوق آنها متفاوت باشد. این نیست که انسان غربی آزاد بودن را دوست دارد، اما انسان ایرانی یا مسلمان دیکتاتوری و فساد حکومتی را.

## جامعه‌ی مدنی و دشمنان بومی‌اش

گفت‌وگوی سایت زیتون با دکتر کاظم علمداری  
سام محمودی سرابی

زیتون، سام محمودی سرابی - انتشار کتاب «جامعه مدنی: گفتارها، زمینه‌ها و تجربه‌ها» و معرفی آن در «زیتون»، فرصتی بود تا با دکتر کاظم علمداری جامعه‌شناس معاصر که در بخش عمده‌ای از آثارش به بحث جامعه‌شناسی توسعه پرداخته، به گفت‌وگو بنشینیم تا از خلال بازخوانی این کتاب سوبیه‌های نظری و ساختاری این کتاب درسی را مورد بررسی و واشکافی بیشتر قرار دهیم. انگیزه اصلی این گفتگو شاید خرقِ عادتِ ست که علمداری در این کتاب در مقایسه با دیگر آثارش داشته و به تعبیری سعی کرده در پژوهش خویش از هر گونه ورود نظری - انتقادی به اندیشه متفکران دغدغه‌مند جامعه‌ی مدنی اجتناب کند.

س - جناب دکتر علمداری! شما جزو معدود جامعه‌شناسان ایرانی هستید که پرسش‌گری محور اصلی تفکر و آرای نظری‌تان بوده است. نمونه بارز این مدعا کتاب‌های «چرا ایران عقب ماند و غرب پیشرفت؟» یا «چرا اصلاحات شکست خورد؟» و مقالات مختلفی که در بررسی چرایی و چگونگی رخدادها و جریان‌های اجتماعی در

ایران نوشته‌اید. اما در کتاب «جامعه‌ی مدنی» برخلاف روش تحقیق خاص حضرت‌تعالی در پدیدارشناسی جریان‌های سیاسی و اجتماعی هیچ ایده و نظریه خاصی ارائه نمی‌شود. به تعبیری صحیح‌تر کتاب حاضر روایتی از سیر تکوینی مفهوم جامعه مدنی (آن هم با تکیه بر تنها شاخصه‌های ایجابی آن یعنی تساهل، تسامح و رواداری) ارائه می‌کند. شما در مقدمه عنوان کرده‌اید که سعی داشته‌اید کمتر به دخل و تصرف نظری بپردازید این درحالی است که مخاطب وقتی قرار است یک اثر جامعه‌شناختی از جامعه‌شناس جریان‌سازی چون شما را بخواند (حتا اگر در مقدمه عنوان تکست بوک را دیده باشد) منتظر است تا یک برخورد نقادانه نیز با نظریه‌های موجود مثلاً در قرن هجدهم و نوزدهم توسط شما صورت بگیرد. آیا این نقد را می‌پذیرید که این روش تحقیق مخاطب را از دستیابی به نگاه مؤلف بازداشته است؟

دکتر کاظم علمداری - من نه تنها عنوان کتاب را در شکل یک پرسش کلان انتخاب کرده‌ام بلکه وقتی شما صفحه اول کتاب را باز می‌کنید با پرسشی که یک واقعیت تاریخی را در شکل مقایسه میان ایران و غرب بیان می‌کند، روبرو می‌شوید.

این کتاب در فرمت آموزشی (Textbook) نوشته شده است، که بشود در کلاس‌ها هم از آن استفاده کرد. دو دلیل برای کاربرد این فرمت بگویم. نخست کمبود کتاب آموزشی درباره جامعه مدنی به زبان فارسی، و دوم درخواست آموزش‌شده توانا، که تمرکز روی آموزش جنبه‌های مختلف جامعه مدنی، از جمله آموزش نظریه‌ها و انتقال تجارب جوامع دیگر است. توجه داشته باشیم که در کلاس‌های درس، دانشجو انتظار کسب دانش و اطلاعات مربوط به موضوع درس را دارد، نه فراگرفتن تزی از نویسندگان کتاب مورد استفاده. این اصل در این کتاب رعایت شده است. اما اجازه بدهید که من در باره سه نوع نگارش کتاب در علوم اجتماعی توضیح مختصری بدهم.

نوع نخست، نویسنده تزی را مطرح می‌کند و برای اثبات آن گذشته از استدلال‌های عقل‌پسند، فاکت و فیگور، و آمار و ارقام همراه می‌کند تا مخاطب را قانع کند. کتاب اول من «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت» در این فرمت نوشته شده است. به نظر من طرح پرسش در این نوع نگارش حیاتی است. من نه



تنها عنوان کتاب را در شکل یک پرسش کلان انتخاب کرده‌ام بلکه وقتی شما صفحه اول کتاب را باز می‌کنید با پرسشی که یک واقعیت تاریخی را در شکل مقایسه میان ایران و غرب بیان می‌کند، روبرو می‌شوید. این پرسش‌ها ذهن کنجکاو مخاطب را تحریک و آماده می‌کند که پاسخ شما را بخواند. تجربه خود من این بوده که وقتی فردی برای اولین بار عنوان کتاب مرا از من می‌شنود، بلافاصله می‌پرسد که می‌توانید در چند جمله بگویید چرا ...؟ با آن پرسش که عنوان کتاب است او مشتاق دانستن و پاسخ می‌شود. شما از دو کتاب من که عنوان آن‌ها با «چرا» ... شروع می‌شود و پرسشی است، نام برده‌اید. کتاب دیگری از من به انگلیسی نیز با عنوان «چرا خاورمیانه عقب ماند» هم این‌گونه است. کلاً من این روش را مفید و مؤثر می‌دانم و در مقالاتم هم استفاده کرده‌ام و در تمام موارد با تزیینات همراه کرده‌ام.

نوع دوم، نویسنده از نظریات دیگران برای اثبات نظر خودش و یا برای پاسخ‌دان، یا توضیح پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌کند. نمونه این کار، مقاله‌ای است که من با عنوان «بازبینی رابطه مذهب و توسعه: مقایسه اسلام و مسیحیت...» به انگلیسی نوشتم، که به فارسی هم ترجمه شده است، در این مقاله من ترمیم معروف ماکس وبر، جامعه‌شناس برجسته آلمانی، یا برداشت دیگران از نظر ماکس وبر، در ارتباط با نقش مذهب در پیشرفت و عقب‌ماندگی جوامع را چالش کرده‌ام. خوب می‌دانید که کتاب معروف ماکس وبر «اخلاق پروتستانتیسم» و روحیه سرمایه‌داری» توضیحی است در باره نقش مذهب پروتستان، نه البته مسیحیت به‌طور کلی، در رشد مناسبات سرمایه‌داری در غرب. در مقاله خود، من سرمایه‌داری به عنوان موتور پیشرفت غرب را پذیرفته‌ام، اما رابطه مستقیم مذهب با پیشرفت و عقب‌ماندگی را چالش کرده‌ام. زیرا آن روی سکه این ترمیم می‌تواند این باشد که اسلام عامل عقب‌ماندگی جوامع مسلمان بوده است.

من با توجه به این اصل که مذهب بخشی از جامعه است، نه برعکس، این نظریه را نقد کرده‌ام و توضیح داده‌ام که با تغییر جامعه، مذهب نیز تغییر می‌کند. با دگرگونی‌های جامعه، همه نهادهای آن، از جمله نهاد دین تغییر می‌کند. اگر جامعه به جلو برود، دین هم خود را در دوره‌ای با آن منطبق می‌کند، اگر جامعه

به عقب کشیده شود، دین اصلاح نشده هم، که پدیده‌ای مربوط به گذشته است، استعداد دارد که خود را با آن عقب ماندگی منطبق کند و یا کمک کند که جامعه عقب‌تر برود، و عقب‌ماندگی نهادینه بشود. نمونه بارز این دومی افغانستان و پاکستان و بخشی خود ایران است، و نمونه اولی دنیای غرب است، که با پیدایش تمدن مدرن، مسیحیت نیز، البته با مقاومت صد ساله، ناچار شد خود را با شرایط جدید منطبق کند و خود را اصلاح و مدرن کند، تا پیروان خود را از دست ندهد. این مقاله انتقادی من از قضا بسیار پُرخواننده شد، به طوری که به مدت ۵ سال متوالی جزوه پنجاه مقاله پُرخواننده مجله بود و در سال ۲۰۰۵ مقام دوم را کسب کرد.

کتاب دوم من با عنوان «بحران جهانی: نقد نظریه برخورد تمدن‌ها و گفتگوی تمدن‌ها» نیز از این دست است. در این کتاب هر دو نظریه برخورد تمدن‌ها، و گفتگوی تمدن‌ها را نقد کرده‌ام. نمونه دیگر نظریه گذار موج وار جوامع به دموکراسی ساموئل هانتینگتون است. کشورهای مسلمان خاورمیانه جزو این سه موج نبوده‌اند. شما می‌توانید با استفاده از نظریه و توضیحات هانتینگتون، توضیح بدهید که چرا در ایران دموکراسی ساخته نشده است. یعنی در این‌جا ساختن نظریه مطرح نیست، بلکه استفاده به جا و درست از نظریه دیگران برای توضیح یک پدیده‌ای مشخص، مانند دلایل نبود دموکراسی در ایران کمک گرفته می‌شود.

نوع سوم، این است که شما دانش و اطلاعاتی که توسط دیگران تولید شده را به دلیل اهمیت آن‌ها و شاید جهانشمول بودن آن‌ها به مخالب خود منتقل می‌کنید. کتاب اخیر من در باره جامعه مدنی از این دست است. این روش در علوم فیزیکی پرسش ایجاد نمی‌کند. اطلاعات مربوط به ساخت ماشین از یک جامعه به جامعه دیگر، بخشی از طریق ترجمه کتب، بخشی هم تألیف منتقل می‌شود. اطلاعات مربوط به ساخت جامعه مدنی مدرن و دموکراسی هم می‌تواند این‌گونه باشد. در علوم اجتماعی با توجه به نسبی بودن نظریه‌های اجتماعی، و تفاوت‌های زیرساختی و فرهنگی و غیره می‌توان دانشی که از تجربه کشورهای پیشرفته به دست آمده را به کشورهای عقب مانده‌تر منتقل شود. دانش مربوط به ساخت

جامعه مدنی در غرب از راه نوشته‌هایی مانند کتاب من منتقل می‌شود، انطباق آن با جامعه ایران به عهده کوشندگان جامعه مدنی است.

س - می‌توانم بپرسم که چرا هیچ روایت انتقادی از این نظریه‌ها وجود ندارد؟ تصور نمی‌کنم این منافاتی با روش تحقیق و نگارش متون درسی داشته باشد...

کاظم علمداری - این که من نظرات در باره جامعه مدنی در سده‌های ۱۸ و ۱۹ مطرح شده در کتاب را نقد نکرده‌ام نکته درستی است. فرمت کتاب‌های درسی هم اجازه می‌دهد که شما نقد خود را در پایان هر بخش و فصل بنویسید. این کار در این کتاب من نشده است. البته این نقد هم بیشتر بر می‌گردد به فصل اول و دوم کتاب که بیشتر نقل نظری است، تا تجربی. بازتاب دادن نظریات اندیشمندان مختلف، و گاهی متضاد در باره جامعه مدنی خود به خواننده کمک خواهد کرد که دریابد یک نظر واحد وجود نداشته و ندارد. مقایسه نظراتی که در کتاب آمده به خواننده این فرصت را هم می‌دهد که خودش به‌طور نسبی نظراتی که توضیح روشن تری با واقعیت‌ها دارند را بشناسد.

س - شما در توضیح روش تحقیق و برآیند عینی این روش گفتید که دانش مربوط به ساخت جامعه مدنی در غرب از راه نوشته‌هایی مانند کتاب حاضر منتقل می‌شود و انطباق آن با جامعه ایران به عهده کوشندگان جامعه مدنی است. با این توضیح باید به یک پرسش عمده فکر کرد و آن این که آیا مفاهیم و تئوری‌های جامعه‌ی مدنی که محصول زیست‌جهان اروپایی - امریکایی‌ست در تمامی جوامع انسانی (و به‌ویژه جغرافیای پرتنش خاورمیانه) قابل تعمیم هستند؟

کاظم علمداری - در این جا باید دو اصل را از هم تفکیک کرد. نخست چستی و ضرورت جامعه مدنی برای اداره بهتر جامعه مدرن، که جهانشمول است و تابع جغرافیای خاصی نیست، مانند رواداری یا حق تشکل صنفی، سازمان زنان، اقوام، مذاهب، سازمان‌های خیرهای، تشکل‌های مردم بنیاد (ان جی او) مانند تشکل حفظ محیط زیست، و پشتیبانی از حقوق مصرف‌کنندگان و شهروندان در برابر قانون شکنی‌های نهادهای سیاسی و اقتصادی و غیره.

دوم چگونگی ایجاد این‌گونه تشکل‌ها است. در این مورد نیز یک بخش عام دارد که شامل همه جوامع می‌شود، مانند اتحادیه مستقل کارگران، معلمان و یا هر گروه صنفی دیگر؛ و یک بخش خاص، یعنی چگونگی ایجاد آن تشکل‌ها در یک جامعه با رعایت ویژگی‌های خاص محیط اجتماعی و فرهنگی که واگذار به کوشندگان مدنی آن جامعه می‌شود. آن کوشندگان نیز از مطالعه و فراگرفتن چستی جامعه مدنی و تجارب جوامع دیگر بی‌نیاز نیستند.

این که کارگران، رانندگان اتوبوس، وکلا، معلمان باید حق تشکیل اتحادیه مستقل از دولت و دیگران برای محافظت از حقوق مشخص مدنی و صنفی داشته باشند جهانشمول و همگانی است و به جغرافیای خاصی مربوط نیست. نه وکلا برای حقوق رانندگان اتوبوس دلسوزند و نه برعکس آن. یک واقعیت همگانی دیگر وجود دارد که دولت‌های دیکتاتوری اجازه نمی‌دهند مردم تشکل‌های مستقل مدنی و صنفی خود را داشته باشند، همان گونه که حق اندیشیدن را نمی‌دهند. در حالی که در جوامع دموکراتیک مردم آزادند که تشکل‌های مستقل مدنی و صنفی خود را بسازند تا بتوانند از حقوق خود دفاع کنند. گذر از سد دیکتاتوری هم محدود به جامعه مدنی نیست. در این گونه جوامع یک گروه موسیقی هم نمی‌تواند آزادانه کنسرت برگزار کند. یک نویسنده هم نمی‌تواند به راحتی سد سانسور را بشکند.

س - ماجرا این است که برخی از مفاهیم جامعه‌ی مدنی تا بخواهند مثلاً در جغرافیای پرتنش خاورمیانه به بار بنشینند سال‌ها و شاید ده‌ها سال باید زمینه‌چینی کرد! تازه در این جغرافیا علاوه بر دولت و نهاد قدرت با موانع دیگری نیز روبرو هستیم؛ از سنت گرفته تا مذهب و...

کاظم علمداری - جوامع مسلمان در خاورمیانه محکوم به زندگی در دیکتاتوری و عقب ماندگی نیستند. بسیاری از این جوامع به درجات مختلف متحول شده‌اند و منبع این تحول هم غرب بوده است. زیرا غرب از ما پیشی گرفته است و در موارد بسیار الگوی جهان شده است. غربی بودن برابر با بد بودن، و ایرانی بودن برابر با

خوب بودن نیست. کسب حقوق زنان، مانند حق رأی را غربی‌ها پیش‌تر از ما آموختند و بکاربردند. رهبران جمهوری اسلامی زمانی که محمد رضا شاه در سال ۱۳۴۱ حق رأی زنان را به رسمیت شناخت با آن سخت مخالفت کردند، و با پیش کشیدن واشریعتا مردم را به خیابان کشاندند. جالب است امروز که به درست بودن حق رأی زنان واقف شده‌اند، باز روزهای ۱۴ و ۱۵ خرداد، یعنی روزهای اعتراض علیه رسمیت یافتن حق رأی زنان را تعطیل عمومی اعلام می‌کنند و نپذیرفته‌اند که آن زمان اشتباه می‌کردند. امروز نه تنها معترض حق رأی زنان نیستند، زنان نماینده در مجلس هم هستند. این ارزش را آن روز با انگ غربی و ضد اسلامی بودن رد می‌کردند.

در صدر مشروطیت بخشی از روحانیت همراه محمدعلی شاه و تزار روس با تشکیل مجلس قانون‌گذاری در ایران مخالفت کردند و تا حد به توپ بستن مجلس، و اعدام شدن به خاطر آن پیش رفتند؛ امروز که مجلس یکی از ارکان نظام است باز نام مخالفان شکل‌گیری مجلس نمایندگان، یعنی شیخ فضل‌الله نوری را بزرگ و او را تحسین می‌کنند. وقتی جامعه عادت به اندیشیدن نداشته باشد، یادش می‌رود که از چه و که باید تقدیر کند. فراموش نباید کرد، زمانی که بخشی از روحانیت با تشکیل مجلس در آستانه سده بیستم مخالفت می‌کرد، هفت سده از تجربه پارلمان در انگلستان و فرانسه می‌گذشت. پارلمان هم یک پدیده غربی است. اصل تفکیک قوای سه‌گانه، آموزش مدرسه‌ای را هم از غرب آموخته‌ایم. حق تشکیل اتحادیه‌های صنفی را که بخشی از جامعه مدنی است در قانون اساسی کنونی جمهوری اسلامی به رسمیت شناخته‌ایم. ولی موقع اجرا با آن مخالفت می‌کنیم. رواداری انسان با انسان، وجه دیگری از جامعه مدنی، غربی و شرقی ندارد. این که یک فرد صاحب حقوق از جمله حقوق مدنی باشد غربی و شرقی ندارد. همان‌گونه که اندیشه آزاد غربی و شرقی ندارد. انسان در هر کجای کره خاک آزاد و با حق طبیعی و حقوق بشرزاده می‌شود، اما دولت‌های دیکتاتوری آن حقوق را از افراد سلب می‌کنند، و گاهی وانمود می‌کنند که آن غربی است و با فرهنگ ما خوانایی ندارد.

س - گروهی از جامعه‌شناسانی که بحث بومی‌گرایی را مطرح کرده‌اند با طرح اندیشه‌هایی که نتوان در جغرافیای مقصد برایش مابه‌ازا پیدا کرد نقدهایی را وارد می‌دانند، از جمله این که آیا می‌توان براساس پارادایمی که مثلا هابز یا لاک و یا در همین اواخر والزر در تحلیل بافت و ساختار اخلاقی جامعه مدنی ارائه می‌کند، زمینه‌ای برای زیست اینجایی و اکنونی انسان ایرانی (که هنوز در بسیاری از مفاهیم ابتدایی جامعه مدنی نظیر رواداری در بدنه جامعه دچار تعارض‌هایی جدی است) یافت؟

کاظم علمداری - این که چرا ما نیاز داریم آثار لاک، هابز، هگل، مارکس و گرامشی را درباره جامعه مدنی بخوانیم دلیلش این است که آن‌ها با دیدهای فلسفی مختلف در باره چیستی، چرایی، و ضرورت این پدیده برای جامعه مدرن در گذشته نوشته‌اند و جوامع غربی قانع شدند که جامعه مدنی برای حفظ مدنیت و دموکراسی و حقوق شهروندی لازم است. جوامع دیگر نیز می‌توانند با استفاده از آن منابع و تجربه‌ها به پیشرفت و توسعه جامعه خود کمک کنند. نمی‌توان گفت انسان غربی آزاد است که بیاندیشد، اما انسان شرقی حق اندیشیدن ندارد و یا به جای او دولت یا نهاد مذهب می‌اندیشند و برای او تعیین تکلیف می‌کنند. نمی‌توان گفت که انتخاب آزاد و دموکراتیک دولت و نظارت مدنی بر عملکرد آن، وجه دیگری از جامعه مدنی، حق مردم در غرب است، اما با ویژگی‌های زیست محیطی ما خوانایی ندارد.

بسیاری از دستاوردهای انسانی نخست در یک یا چند جامعه اختراع یا کشف، و سپس از آن‌جا به جوامع دیگر پخش می‌شوند؛ مانند علوم و تکنولوژی. بسیاری از جنبه‌های جامعه مدنی در فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی زیر عنوان حقوق ملت آمده است. اشکال در آن است که سلطه انحصاری قدرت، که تمام اهرم‌های کنترل جامعه را در اختیار گرفته اجازه نمی‌دهد آن قوانین اجرا شود.

برخی از کشورهای شرقی مانند هند و چین هم امروز دریافته‌اند که جامعه مدنی کمک دولت برای اداره بهتر جامعه و قانونمند کردن آن است. حال اگر دولت خود قانون شکن باشد، جامعه مدنی مستقل را دوست ندارد، و تشکل‌های مدنی وابسته به خودش را بوجود می‌آورد که در خدمت اهداف سیاسی‌اش باشد. این‌ها نشان می‌دهد که مشکل غربی و یا غیر غربی بودن جامعه مدنی نیست. اشکال

نوع سیاست حاکم است. جامعه مدنی سبب خواهد شد که شهروندان بدون مداخله دولت با هم مرادده عادلانه و قانونی و مستند داشته باشند. طالبان در بخش‌هایی از افغانستان و پاکستان اجازه نمی‌دهد دختر بچه‌ها به مدرسه بروند. بنیادگرای «بوکو حرام» در نیجریه نیز چنین کرده‌اند. این وضعیت نمایشی از گذشته دور ایران است. زمانی که طلاب با تحریک برخی مراجع، مدارس رشدیه را در تبریز و تهران به بهانه‌ای که دین را سست می‌کند، تخریب می‌کردند. آن‌ها مانند طالبان خواهان حفظ مکتب‌خانه‌ها بودند.

س- البته گروهی از همان نظریه‌پردازان در ادامه اندیشه‌ای موسوم به «آنچه خود داشت...» سعی دارند این مفاهیم را در فرهنگ خودی و بومی بیابند طوری که حتا چندی‌ست نظریه‌پردازان فقه شیعی با طرح نظریه «حقوق بشر اسلامی» مدعی هستند که این چیزی که در غرب هست کامل نیست و ما بهترش را داریم...

کاظم علمداری- همان‌طور که گفتید برخی هنوز در پی ساختن دموکراسی و جامعه مدنی بومی و حقوق بشر و مردم‌سالاری دینی‌اند بی‌توجه به این که این‌ها پدیده‌هایی جهانشمول‌اند و بومی و غیر بومی ندارند. حقوق بشر ایرانی و انگلیسی فرق ندارد. بشر، بشر است و صاحب حقوق. دموکراسی هم یک فرایند است. می‌توان گفت کشورهای عقب مانده‌تر در آغاز یا مراحل اولیه این فرایند هستند. ولی نمی‌توان دموکراسی را بر اساس معیارهای بومی و غیر بومی تقسیم کرد. ایده دموکراسی و حقوق بشر بومی را برخی از فقها، مانند مصباح یزدی بی‌پوشش بیان می‌کنند. یعنی بشرحقی ندارد. همه تکلیف است، و آن را خدا تعیین کرده است و امروز هم ولی فقیه آن را می‌داند و به مردم می‌گوید. اما همین آدم که معتقد است رأی مردم نقشی ندارد، وقتی در انتخاباتی شکست می‌خورد، صدایش در نمی‌آید. این نقش واقعیت‌های اجتماعی را نشان می‌دهد.

آن دسته از روشنفکرانی که از واژه دموکراسی بومی استفاده می‌کنند، باید معیار خودشان را مشخص کنند و فرق آن را با دموکراسی در جهان دموکراتیک و دموکراسی‌هایی با پسوند اسلامی مشخص کنند. من معیاری برای این جدایی نمی‌شناسم و دموکراسی را یک نوع اما در مراحل مختلف یک فرایند دراز مدت

می‌بینم که در هیچ جامعه‌ای به آخر نرسیده است.

جامعه ما یا جامعه افغانستان جان لاک، هابز، مونتسکیو و هگل، ادیسون، باخ و بتهوون تولید نکرد. اگر ما مجبور شدیم برای بیرون رفتن از نظام قبیله‌ای عهد قاجار، قانون اساسی عصر مشروطیت را از فرانسه و بلژیک بگیریم، ایرادی هم ندارد که در فواید جامعه مدنی از لاک و هابز بیاموزیم. آقای حسن روحانی نقل می‌کند حدود ۵۰ سال قبل زمانی که خزینه‌ها را به حمام دوش تبدیل می‌کردند برخی از روحانیان با آن مخالفت می‌کردند. آن‌ها هنوز شست‌وشو در آب‌های کثیف خزینه را بر دوش ترجیح می‌دادند. امروز این تصور خنده‌آور است. همان تیپ‌ها امروز ممکن است مخالف جامعه مدنی یا استفاده از اینترنت، تلگرام و وایبر باشند و آن را حرام اعلام کنند. زیرا این شبکه‌ها منابع آگاهی‌بخش مردم شده است و آن‌ها دوست ندارند مردم منبع و مرجعی جز آن‌ها برای تشخیص درست از نادرست در اختیار داشته باشند. برخوردهای مشابه‌ای به حقوق بشر، و دموکراسی می‌شود و به جای آن «مردم سالاری اسلامی» و «حقوق بشر اسلامی» ساخته‌اند تا نقض دموکراسی و حقوق بشر را زیر عنوان اسلامی بودن توجیه کنند.

ساخت جامعه مدنی دشوارتر از ساخت اتومبیل، کامپیوتر و موشک قاره‌پیما نیست که از دیگران آموخته‌ایم. دشواری آن در رفع ممانعت‌های حکومتی است که جامعه مدنی مستقل را مغایر با منافع خود می‌داند.

س- در جوامعی که دین امری سیاسی قلمداد می‌شود و لامذهبی و حتا تغییر دین (به‌ویژه در ایران) به‌مثابه یک جرم سیاسی عواقب قضایی سنگینی در پی دارد، افراد دین‌مدار طوری تربیت می‌شوند که حتا در خارج از آن جامعه، دین را امری خصوصی تلقی نکنند و در جهت امر به معروف و نهی از منکر برآیند. این موضوع بخصوص در بحث مهاجرت زمینه‌ساز مجادلات بسیاریست چراکه مثلاً در ایران شهروند خوب امر به معروف (نه در امور شهری که فقط در مسایل مذهبی) می‌کند اما همین‌کار در غرب یعنی ورود به حوزه خصوصی افراد! از این حیث در جوامع توتالیتر فارغ از بحث حکومت‌ها و نقشی که آنان در انسداد شریان‌های مدنیت و فرهنگ عمومی دارند ما با وضعیتی استبدادی در بطن و زیرپوست جامعه مواجه هستیم که زاییده مفهومیست که من از



آن با عنوان زیست‌جهان ستیزه یاد می‌کنم؛ زیست‌جهانی که در آن هزاران قابیل برادر وار در کنار هم روزگار می‌گذرانند. در این وضعیت استبدادی به تعبیری حتا پیکارگران با این پدیده شوم و تباهی‌بار، خود نیز به آلودگی‌های آن ساختار استبدادی آلوده باشند و به دلیل پرورشی استبدادی، با اندیشه‌ها و اعتراض‌هایی که دلپسندشان نیست؛ با همان شیوه‌ها که اساساً خالی از هرگونه استدلال و خردمداری است برخورد کرده، می‌کوشند با روش‌هایی که محصول تربیت تاریخی مستبدانه خودشان است آن اندیشه‌های انتقادی و اعتراضی را به گور بسپارند. حال پرسیدنی است که شکل مواجهه جامعه مدنی پیشرو با چنین وضعیتی (با این توضیح که ممکن است همین الان من واجد چنین ویژگی‌هایی باشم) چگونه است؟

کاظم علمداری - نخست لازم است یاد آوری کنیم که نباید تصور کرد در جوامعی که امروز از جامعه مدنی قوی و مستقل برخوردارند همیشه این‌گونه بوده‌اند. آن‌ها هم روزی از پایه آغاز کردند و خواست‌هایشان با مقاومت و مقابله قدرت‌های حاکم، از جمله کلیسا روبرو شد. تفاوت در آن است که غرب نه تنها در زمینه جامعه مدنی، بلکه در تمام جنبه‌های مختلف تمدن مدرن پیشرو بوده است. یعنی رشد صنعتی، موج گسترده کارگران را به وجود می‌آورد، و کار هزاران نفر با خواست‌های برابر به تشکیلات مدنی و صنفی کشیده شد. امتیاز امروز این است که ما الگو و تجربه آن‌ها را پیش رو داریم. کشورهای پیشرو این امتیاز و الگو را نداشتند که از آن‌ها بیاموزند. امروز ما از تجربه غرب آموخته‌ایم که جامعه مدنی حافظ دموکراسی است، و بدون جامعه مدنی مستقل و قوی دموکراسی، اگر هم به دست آید پایدار نخواهد ماند. این تجربه را ما خود از انقلاب ۱۳۵۷ نیز آموخته‌ایم. دلیل این که آزادی بدست آمده در انقلاب پایدار نماند این بود که نهادهای مدنی مستقل و مدرن برای حفاظت از آن و البته احزاب مدافع دموکراسی وجود نداشت.

شما در پرسش خود به دو واژه یا عامل، یعنی جغرافیای انسانی و زیست‌جهان اشاره کرده‌اید. شک نیست که برخی از مشکلات، از جمله نازل بودن رواداری و عدم تحمل غیر، یا گرایش به خشونت‌های هابیلی و قابیلی، در جامعه جاری است. این واقعیت‌ها خود منبع، ریشه و عوارض فرهنگی دارد که باید آن‌ها را

شناخت. زیرا فرهنگ انسان‌ساز است. همان‌گونه که انسان فرهنگ‌ساز است. اما همه ارزش‌های فرهنگی بقای ابدی ندارند. آن‌ها تابع تغییرات در ساختار نهادهای اجتماعی به ویژه نهاد سیاست و مذهب‌اند. ارزش‌های فرهنگی امروز جامعه ایران نه با صدسال قبل یکی است و نه با دوره پیش از انقلاب. درست است که فرهنگ خود در دوره‌هایی می‌تواند نگهدارنده ساختارهای اجتماعی باشد. اما در دراز مدت به موازات دگرگونی در مناسبات درون نهادی و میان نهادی، خود نیز تغییر می‌کند. در اینجا من از فرهنگ، با تعریف جامعه‌شناختی آن، یعنی شیوه زندگی، یا ارزش‌های بافت جامعه، نه صرفاً هنر و ادبیات، اسم می‌برم، که منبع تغذیه فکری و رفتاری مردم است.

شما به درستی وجود قدرت استبدادی را عمده دیده‌اید. نهاد قدرت سیاسی بزرگ‌ترین و تعیین‌کننده مناسبات در جامعه است. حال شما در نظر بگیرید که این نهاد قدرتمند با نهاد دین درهم آمیخته شوند و سیاست مشترکی را اعمال کنند. طبیعی است که بسیاری از معیارها را تابع اراده خود خواهند کرد. دگرگونی این وضعیت ساده نیست. جامعه مدنی مورد نظر، می‌خواهد در تغییر وضعیت نامطلوب حاکم دگرگونی ایجاد کند. اگر نهادهای جامعه پذیرای جامعه مدنی باشند، تمام مشکل حل شده است. مشکل آن جاست که قدرت سلطه اجازه وجود جامعه مدنی را نمی‌دهد و مدافعان جامعه مدنی، علی‌رغم این مانع می‌خواهند آن را به وجود آورند. اسم این موانع را نمی‌توان جغرافیای انسانی گذاشت. اما با هرنام، مسئله اصلی همین است که چه‌گونه می‌توان از سد آن گذر کرد.

س - اما این فقط دیکتاتوری دولتی نیست که مانع از ساخت جامعه مدنی می‌شود، مردمانی در لباس قابیل برادر خویش، در ساخت این نابردباری نقش دارند...

کاظم علمداری - شاید بتوان گفت که یک واقعیت در پرسش توصیفی شما ناگفته مانده است و آن رو در رویی جامعه با حکومت در ابعاد مختلف است. مردم بی‌سازمان، چه سیاسی، چه مدنی و صنفی بی‌قدرت‌اند. جامعه مدنی می‌خواهد به

آن‌ها قدرت بدهد. مردم با معیارها و ارزش‌های فقهی حکومت با هر روشی که درخور شرایط آن‌ها باشند مقابله می‌کنند. اما نظام از همه امکانات جامعه از ثروت و ابزار تبلیغات و اهرم مجازات و سرکوب و پاداش برخوردار است. تفاوت کلانی که شما به جغرافیای انسانی نسبت می‌دهید، به یک پدیده تاریخی، یعنی محوریت مذهب در دنیای پیشا مدرن، و محوریت قانون در دوره مدرن برمی‌گردد. در جوامعی که نهاد جامعه مدنی پا گرفته است به آن دلیل است که قانون انسان ساخته به جای مذهب و فقه که وانمود می‌کنند الهی و غیر قابل تغییر، معیار ارزش‌ها و رفتارها قرار گرفته است.

س - در خوانش کتاب شما مخاطبی که در جستجوی آموختن درباره سرشت و سرنوشت جامعه مدنی است وقتی به سرنوشت نهادهای مدنی در ساختارهای توتالیتر غیرمذهبی می‌رسد تنها با یک فصل کوتاه مواجه می‌شود که در آن به نقش جامعه مدنی در حکومت‌های خودکامه چپ (شوروی و مدعیان چپ) پرداخته شده اما در این کتاب عملاً بحثی در بررسی سرکوب عمدتاً غیرمستقیم نهادهای مدنی در ساختارهای راست‌گرا و کنسرواتو وجود ندارد. از سوی دیگر حضرتعالی حداقل در این فصل با این‌همانی اتحاد جماهیر شوروی و چپ (با گستردگی غیرقابل اجتنابش) از کنار دیگر ساختارهای سیاسی منتسب به جریان سوسیال‌دموکراتیک نظیر کشورهای حوزه اسکاندیناوی (که با قرائتی دموکراتیک از مفاهیم چپ و سوسیالیستی از جمله در بحث رفاه اقتصادی توانسته‌اند در ساخت جامعه‌ی مدنی‌ای بسیار پویا نقش داشته باشند) گذشته‌اید. این درحالی است که اگر نگوئیم راست‌ها بیش از مدعیان چپ‌گرایی در سرکوب جامعه مدنی نقش داشته‌اند این سرکوب کمتر هم نبوده است. از سوی دیگر به باور بسیاری از نئومارکسیست‌ها اگر نخواهیم حوزه اسکاندیناوی را چپ بدانیم نمی‌توانیم شوروی را نیز چپ معرفی کنیم ضمن این‌که در این کتاب خبری از راست‌ها یا کنسرواتوها نیست. آیا این نقد را می‌پذیرید؟

کاظم علمداری - البته من نمی‌توانم مدعی باشم که درباره جامعه مدنی، و سرکوب آن در کشورهای چپ و راست تعادل را حفظ کرده‌ام. نمی‌دانم. اما فصل هفتم کتاب، با عنوان جامعه مدنی در خاورمیانه، وضعیت جامعه مدنی، به ویژه شکل‌گیری و سرکوب اتحادیه‌های کارگری در مصر، عراق، سوریه را در نیم قرن

گذشته، و همچنین تعطیل کردن مرکز مطالعات جامعه مدنی ابن خلدون در مصر و محاکمه و زندانی کردن سعدالدین ابراهیم، رئیس این مرکز نمونه‌هایی از سرکوب جامعه مدنی در کشورهای راست و محافظه کارند. مرکز ابن خلدون همان گونه که در کتاب تشریح کرده‌ام، با سی کادر دانشگاهی مستقر در دانشگاه آمریکایی قاهره نزدیک به دو دهه به مطالعه و آموزش جامعه مدنی در تمام کشورهای مسلمان، به ویژه مصر می‌پرداخت. افزون بر کتاب‌های مختلف، ماهنامه‌ای به دو زبان عربی و انگلیسی با عنوان «جامعه مدنی» منتشر می‌کردند. کاری که در کشورهای دیگر سابقه نداشت.

وضعیت جامعه مدنی و سرکوب آن در ایران، چه قبل و چه بعد از انقلاب ۱۳۵۷، هم قدری در فصل ۷، و هم به طور جداگانه، در فصل هشتم توضیح داده‌ام. در باره مبارزات مدنی زنان نیز در فصل چهارم توضیح شده است. البته توضیحات محدود به این چند کشوری که نام بردم نمی‌شود. بررسی و توضیحات شامل وضعیت جامعه مدنی در دیگر کشورهای خاورمیانه از عربستان تا اسرائیل را نیز می‌شود.

س - این ماجرا در مورد کشورهای توسعه یافته‌ی غرب با ساختارهای کاملاً دموکراتیک چگونه است؟ در همین غرب گاه با انتخاب همین مردم، دولت‌هایی قدرت گرفته و می‌گیرند که با رویکردی راست‌گرایانه (هرچند تقریباً همه دولت‌ها با آن تعریف، راست هستند چون چپی وجود ندارد) و کنسرواتو به سرکوب جامعه مدنی می‌پردازند...

کاظم علمداری - کاش شما نمونه‌هایی از سرکوب سازمان‌های مدنی در کشورهای دموکراتیک غرب می‌دادید که بتوان روشن‌تر به آن پاسخ داد. یک تفاوت اساسی میان جوامع دموکراتیک و غیردموکراتیک، وجود بخش غیردولتی، یا خصوصی قوی، در برابر بخش دولتی در کشورهای دموکراتیک غرب است. در حالی که در کشورهای دیکتاتوری بیشتر امور، از جمله اقتصاد در کنترل مستقیم و غیر مستقیم دولت است. تفاوت دیگر تفکیک واقعی سه قوه اجرایی، قضایی و قانون گذاری، به عنوان یکی از ستون‌های اساسی دموکراسی است. در حالی که در

کشوهای دیکتاتوری معمولاً فقط اسمی تفکیک قوای سه گانه وجود دارد. واقعیت دیگر این که میلیون‌ها تشکل جامعه مدنی کوچک و بزرگ، در زمینه‌های مختلف سیاسی، مانند احزاب، کمیته‌های اجرایی و پشتیبان احزاب، تا سازمان‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، مذهبی، چپ و راست، سازمان‌ها مدافع حقوق بشر، حیوانات، محافظت از محیط زیست، دیگر باش‌ها، سازمان‌های زنان، اقلیت‌های نژادی، قومی، دینی، هنرمندان، اتحادیه‌های صنفی و غیره وجود دارند و به طور قانونی و مستقل از دولت فعالیت می‌کنند. دولت نمی‌تواند مانع حضور و فعالیت آن‌ها بشود و نمی‌شود. و اگر اختلافی میان تشکل‌های مدنی با یکدیگر یا با دولت روی دهد، دادگاه با حضور وکلای دو طرف تصمیم می‌گیرد. برخی از این سازمان‌ها خیریه‌ای هستند و فعالیت بین‌المللی دارند. ده‌ها هزار تشکل‌های رسانه‌ای، رادیو، تلویزیون، روزنامه، سایت‌های اینترنتی آزادانه فعالیت می‌کنند. تشکیل اتحادیه آزاد است و کارفرما مجبور به مذاکره و توافق با نمایندگان اتحادیه هاست. در جوامع دموکراتیک غرب این واقعیت پذیرفته شده است که جامعه مدنی هم چالش‌گر و هم پشتوانه جامعه سیاسی، یعنی دولت است. آنها در عمل و تجربه دریافته‌اند که کشورداری از این راه آسان تر است. زیرا بخشی از فعالیت‌هایی که میان شهروندان انجام می‌گیرد دولت در آن دخالت نمی‌کند و شهروندان مطابق قانون با هم کنار می‌آیند، مگر آن‌که اختلافی پیش بیاید که داوری آن به دادگاه و هیئت منصفه گذارده می‌شود. دولت فقط موظف است که حقوق شهروندان در این میان ضایع نشود.

س - پس باید پرسید چه تفاوت‌های ماهوی میان ساختار جامعه مدنی بین کشورهای حوزه اسکاندیناوی و کشورهای بلوک شرق، راست و محافظه‌کار وجود دارد؟

کاظم علمداری - ویژگی‌های جامعه مدنی در کشورهای اسکاندیناوی با کشورهای بلوک شرق خیلی متفاوت بوده است. در اینجا سرکوبی در میان نبوده است، بلکه مردم تشویق می‌شدند که در سازمان‌های جامعه مدنی عضو شوند. در این باره هم توضیح خواهم داد. در حوزه فعالیت‌های مدنی تفاوت‌هایی میان کشورهای چپ و

راست و محافظه کار وجود داشته است. در کشورهای سوسیالیستی جامعه مدنی، از جمله اتحادیه‌های مستقل از دولت و حزب حاکم وجود نداشت. آنچه بود دولتی بود. پس دلیلی برای سرکوب آن وجود نداشت، یا سرکوب‌ها درون سازمانی بود. هر تلاشی برای ایجاد جامعه مدنی سرکوب می‌شد. تشکیلات مدنی وابسته به دولت چیزی شبیه «خانه کارگر» در ایران امروز بوده است. این دولت‌ها نهادهای مدنی مستقل از دولت را تحمل نمی‌کردند و به آن‌ها اجازه فعالیت نمی‌دادند. همان گونه که احزاب انحصاری و دولتی بودند. آن‌ها اجازه حضور حزب غیر دولتی را نمی‌دادند. شما اگر «اتحادیه مستقل رانندگان اتوبوس‌رانی شرکت واحد تهران» را در نظر بگیرید می‌توانید تفاوت اتحادیه دولتی و مستقل را بهتر ببینید. دولت جمهوری اسلامی هم اتحادیه مستقل رانندگان اتوبوس‌رانی را تحمل نمی‌کند و به شدت آن‌ها را سرکوب می‌کند.

تا زمانی که جنبش آزادی خواهی، مانند جنبش همبستگی در لهستان، و در ارتباط با آن تشکیلات مستقل کارگری در برابر دولت و حزب کمونیست شکل نگرفته بود سرکوبی هم نبود. اما سرکوب مخالفان سیاسی به طور دائم وجود داشت. اصولاً سرکوب به این صورت بود که اجازه شکل‌گیری سامان مستقل از تنها حزب غالب را نمی‌دادند. در کشورهای با دولت‌های راست‌گرا و محافظه‌کار، مانند کشورهای عربی سازمان‌های مدنی مانند اتحادیه و احزاب سیاسی مستقل از دولت در برابر نهادهای قدرت دولتی و اقتصادی در پی کسب و محافظت حقوق اعضای اتحادیه و همچنین دولت وجود داشتند. بنابراین همواره با قدرت حاکم در تضاد و تقابل بودند و هستند و سرکوب می‌شدند و می‌شوند. نمونه‌های آن را در فصل هفتم توضیح داده‌ام.

پدیده سوسیال‌دموکراسی در کشورهای اسکاندیناوی قدمتی حتما طولانی‌تر از سوسیالیسم در روسیه و چین دارد. ساختار اقتصادی این کشورها سرمایه‌داری لیبرال، یعنی حفظ مالکیت خصوصی، رقابت آزاد و سودبری است. اما میزان ثروت و سودبری و رقابت از راه دو مکانیسم، یعنی مالیات تصاعدی، و فراهم کردن خدمات اجتماعی رایگان یا ارزان قیمت توسط دولت مهار می‌شود. وجه دیگر تفاوت وجود احزاب مختلف، رقابت سیاسی، رعایت و حفظ دموکراسی است.

احزاب سوسیال دموکراتیک نیز براساس معیارهای مارکسیسم و لیبرالسم شکل گرفتند. اما با فروپاشی بلوک شرق، و همچنین گلوبالیزاسیون و گسترش امکان سرمایه‌گذاری در خارج از کشور گرایش به سرمایه‌داری بیشتر شده است. رقابت با احزاب با گرایش‌های راست هم جدی‌تر شده است. برخلاف کشورهای سوسیالیستی سابق، مانند روسیه و چین که شدیداً علیه لیبرالیسم بوده‌اند، لیبرال‌دموکراسی وجه برجسته سوسیال‌دموکراسی است.

س - اما وقتی می‌گویید «لیبرال‌دموکراسی وجه برجسته سوسیال‌دموکراسی است» باید به یک نقد اساسی متفکران چپ که این‌همانی لیبرال‌دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی را غیر دقیق و غیرعلمی می‌دانند پاسخی داشته باشید...

کاظم علمداری - لیبرال‌دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی یکی نیستند اما یک وجه مشترک دارند و آن لیبرالیسم، یعنی آزادی فرد است که برای هر دو سیستم، دموکراسی فراهم می‌آورد. بنابراین دموکراسی وجه مشترک این دو واژه است. در اساس آزادی فرد، که وجهی از دموکراسی است، از لیبرالیسم گرفته می‌شود. به عبارت دیگر دموکراسی بدون لیبرالیسم وجود ندارد، همان‌گونه که بدون سرمایه‌داری وجود ندارد. در کشورهای سوسیالیستی سابق، دموکراسی غایب بود و آن‌ها به لیبرالیسم نفرت می‌وزیدند. در فرهنگ سیاسی چپ سنتی نیز همین‌گونه بوده است. آن‌ها لیبرال و لیبرالیسم را دشنامی می‌دانستند که علیه مخالفان خود به کار می‌گرفتند. بخشی از چپ ایران، مانند حزب توده، در آغاز انقلاب به شدت علیه مهندس بازرگان تبلیغ می‌کردند. زیرا او را نماد لیبرالیسم در سیاست ایران می‌دانستند. برعکس از آیت‌الله خمینی دفاع می‌کردند زیرا او به شدت علیه لیبرالیسم و هرگونه آزادی فردی و تمدن مدرن بود. این فرهنگ سیاسی معیوب ثمره کج‌اندیشی خود را دید.

من در توضیح سوسیال‌دموکراسی گفتم که در واقعیت در سوسیال‌دموکراسی مالکیت خصوصی، رقابت آزاد و سود بری، که وجوه برجسته سرمایه‌داری است

وجود دارد و سرمایه‌داری بر اساس فلسفه لیبرالیسم قرار دارد. در وجه دیگر، سوسیال‌دموکراسی به‌طور تاریخی بر فلسفه مارکسیسم، که خواستار تأمین حقوق اجتماعی توسط دولت است، قرار می‌گیرد. در حالی که در سوسیالیسمی که در بلوک شرق حاکم بود، دموکراسی و آزادی فرد غایب بود و به جای آن دیکتاتوری حزبی، تصفیه حساب‌های ایدئولوژیک سلطه داشت. در کشورهای سوسیال‌دموکراتیک و کشورهای سرمایه‌داری غرب وجهی از لیبرالیسم یعنی حفاظت از حقوق طبیعی و حقوق بشر به‌طور قانونی با درجات مختلف تأمین می‌شود، حتا برای خارجی‌ها. مهاجران خارجی در این کشورها از حمایت‌های مالی و حقوقی دولت‌ها برخوردارند. زیرا اساس قوانین در این کشورها فلسفه لیبرالیسم است. حتا مهاجران مسن در این جوامع بی‌آن‌که کار کرده و یا مالیات پرداخته باشند، سهم‌بازنشستگی گرفته و از مزایای تقریباً مشابهی با شهروندان بومی برخوردارند. این حقوق از فلسفه لیبرالیسم گرفته شده است. میزان این حمایت‌ها در کشورهای سوسیال‌دموکراتیک از کشورهای سرمایه‌داری غرب بیشتر است. شما این مزایا را در کشورهای سوسیالیستی سابق که با فلسفه لیبرالیسم بیگانه و دشمن بوده‌اند نمی‌بینید. به همین دلیل مهاجرت‌ها به‌طور تاریخی به کشورهای بوده است که بر اساس فلسفه لیبرالیسم شکل گرفته‌اند. هنوز هم این‌گونه است.

س - آیا می‌توان از حرف‌های شما به این نتیجه رسید که بهترین زمینه برای توسعه جامعه مدنی ساختار سوسیال‌دموکراتیک است؟

کاظم علمداری - برای توسعه جامعه مدنی نیاز به سوسیال‌دموکراسی نیست. لیبرالیسم یا آزادی فرد اساس آن است. برعکس، برای گسترش و تعمیق سوسیال‌دموکراسی، جامعه مدنی همه‌گیر و گسترده در ابعاد مختلف آن ضرورت دارد. میزان عضویت مردم در سازمان‌های مدنی از جمله اتحادیه‌ها در این کشورها بسیار بالا، تا حد ۷۰ درصد است. این رقم در هیچ کشور سرمایه‌داری و دموکراسی غرب هم سابقه نداشته و ندارد. از نظر فرهنگی نیز حس همکاری و



محافظت از حقوق همگانی، در این جوامع متفاوت است. شاید یکی از دلایل نرخ پائین جرم و جنایت در این کشورها همین ویژگی است. عضویت مردم در نهادهای مدنی خود اهرم بزرگی برای کنترل دولت، احزاب سیاسی و فعالیت نهادهای اقتصادی و محافظت از حقوق مردم است.

سوسیال‌دموکراسی الگوی مناسبی برای همه کشورهای پیشرفته صنعتی است یا بهترین نوع دموکراسی شناخته شده است. در همه جوامع پیش زمینه‌های سوسیال‌دموکراسی وجود ندارد. در وهله نخست باید سرمایه داری صنعتی رشد کرده باشد و ثروت جامعه در حدی باشد که بتوان رفاه عمومی را فراهم آورد. آزادی فردی و اجتماعی، فرهنگ مدنی و رواداری، و همچنین پذیرش کنترل رفتار دولت و نهادهای اقتصادی در چارچوب قانون از پیش زمینه‌های سوسیال دموکراسی است. شما در کشوری مانند ایران تقریباً هیچ یک از این عوامل را نمی‌بینید. درست است که برخی از نیروهای سرخورده چپ پس از فروپاشی بلوک سوسیالیستی به الگوی سوسیال‌دموکراسی روی آوردند. اما آن‌ها کمتر توجه دارند که ایران هنوز آمادگی پذیرش سوسیال‌دموکراسی را ندارد.

س - شما می‌گویید ایران نمی‌تواند سوسیال‌دموکرات شود. آیا به باور شما این موضوع ریشه تاریخی دارد یا چون مارکس (البته با یک تفاوت بنیادین در نقطه عزیمت و البته مقصد) معتقدید پدید آمدن و توسعه هر شکلی از سوسیالیسم (و در نظر حضرت‌تعالی سوسیال‌دموکراسی) نیازمند زمینه‌هایی نظیر توسعه اقتصادی است؟ آیا باید در روانشناسی اجتماعی ایرانیان ریشه‌هایش را کاوید یا حتا دست به دامان مفهومی چون «جامعه کوتاه‌مدت» شد که دکتر همایون کاتوزیان در تحلیل تاریخی - روانکاوانه‌ی جامعه ایران بدان رسیده است؟

کاظم علمداری - سوسیال دموکراسی یک پدیده مدرن است و بر بستر اقتصاد صنعتی، پیشرفت جامعه و تولید ثروت، و سیستم حقوقی مدرن، از جمله تفکیک قوا شکل می‌گیرد. جامعه ایران هنوز با تمدن مدرن زاویه دارد. اقتصاد صنعتی‌اش رشد نکرده است. فرهنگ مدرن را با انگ غربی بودن پس می‌زند. ارزش‌های پیشا

مدرن از طریق سلطه مذهب سنتی بر افکار عمومی مسلط است. هنوز جدایی نهاد دین از نهاد دولت رخ نداده است. همان گونه که در بالا اشاره کردم سوسیال دموکراسی در وهله نخست نیاز به باور به لیبرالیسم و دموکراسی دارد و زیر ساخت جامعه نیز باید به رشد اقتصاد صنعتی و تولید ثروت برسد. این مناسبات اگر ایجاد شود خود به خود به ضرورت جامعه مدنی پی می‌برد و آن را می‌سازد. وجه سوسیالیستی آن به ایده‌های مارکس ارتباط دارد. من در کتابام گوشه‌هایی از تجربه سوسیال دموکراسی در سوئد را توضیح داده‌ام. آن‌ها روی اثرات این وجه آخر تکیه می‌کنند که فلسفه مارکس بوده است که دولت رفاه، یعنی تأمین کننده نیازمندی‌های اولیه همگان را در دستور کار دولت قرار داده است. اما جامعه سوئد از نظر فرهنگی نیز در ۱۵۰ سال گذشته کم کم با دولت رفاه کنار آمده است. امری که شما در کشورهای سرمایه داری غرب نمی‌بینید. فردگرایی یا اندیوواجالیسم که بخشی از سرمایه‌داری و برآمده از فلسفه لیبرالیسم است بیشتر غلبه دارد. درست است که فرد گرایی و انگیزه‌های شخصی برای رشد در تمام زمینه‌های اجتماعی نقش مهمی داشته و دارد، ولی گاهی چنان بر فرهنگ یک جامعه غلبه می‌کند که پی‌آمدهای منفی به بار می‌آورد. در سوسیال دموکراسی میان انگیزه‌های فردی و نیازمندی‌های اجتماعی تعادل بوجود می‌آید. این تعادل ضرورت یک جامعه سالم است.

س - یکی از مهم‌ترین مولفه‌هایی که اصل بحث شما در بررسی جامعه‌ی مدنی بر آن مبتنا یافته، اصل رواداری و همزیستی است. درحالی که اساسا جامعه‌ی مدنی پیش از این مفاهیم محصول یک جدال نقادانه و دیالکتیک میان بنیادهای فراسوژه‌ای و انسان و حقوق انسانی است تا همزیستی و رواداری به مثابه برآیند آن نقادی (که حدود و ثغور مثلا امر مقدس و هستی هرروزینه آدمی در جامعه را مشخص می‌کند) نمود عینی بیابند. ما در کتاب شما ردپای محکم و مشخصی از این نقادی بی‌رحمانه ارزش‌های فراسوژه‌ای و فرا انسانی نمی‌یابیم. آیا دلیل خاصی برای این موضوع وجود دارد که مثلا به مفاهیم ایجابی جامعه مدنی نظیر رواداری و همزیستی مسالمت‌آمیز، پرهیز از خشونت و... بیش از نقد جامعه مدنی بر مفاهیم متصلب سنت‌های فرهنگی، خرافه، مذهب و... پرداخته شده؟

کاظم علمداری- از قضا من به جدل‌های سوژه‌ای زیاد پای بند نیستم. این گرایش را از فلسفه پراگماتیسم گرفته‌ام. باید دید واقعیت‌های اجتماعی سوژه‌ها کدامند. جدل بر سر سوژه‌ها کم فایده و بی فایده است. زیرا درستی و نادرستی آن بر تجربه و آموزن استوار نیست. پس باید سوژه‌ها را هم بیانگر و بازتاب‌دهنده واقعیت‌های اجتماعی دانست. در غیر این صورت به جدل‌های صرفاً تجریدی ختم می‌شود.

بنابراین در اساس باید بر سر واقعیت‌های اجتماعی که موضوعات علوم اجتماعی اند مطالعه و جدل کرد، نه صرفاً در محدوده واژه‌ها و سوژه‌ها. کاربرد کلمات «زمینه‌ها» و «تجربه‌ها» در زیر عنوان کتاب من بیانگر این واقعیت است. کتاب من در محدوده گفتارها، نظریه‌ها و سوژه‌ها باقی نمانده است. گفتارها تنها یک فصل از کتاب را تشکیل می‌دهد و آنهم از نظر شیوه کار پژوهشی و سبک شناسی این یک ضرورت آکادمیک است که خواننده بداند که نخست نویسنده با تئوری‌ها آشناست و خواننده هم راهنمایی برای آموزش تئوریک خود پیدا کند. تجارب گذشته و جوامع دیگر را نیز می‌توان در شکل گفتارها و نظریه‌ها جمع بندی کرد. به طور مثال من از تجربه لهستان و کشورهای آمریکا لاتین برای این منظور در کتابم استفاده کرده‌ام و معتقدم که آن تجارب می‌تواند الگوی جوامع دیگر قرار بگیرند. اینجاست که فرد می‌تواند از بومی‌گرا کردن این تجارب استفاده کند. اصولی مانند حقوق بشر را نمی‌توان بومی کرد. تجاربی که به شکل تئوری بیان می‌شود را نمی‌توان عیناً تکرار کرد، ولی می‌توان راهنمای شناخت پدیده‌ها بشود. رواداری یک واقعیت اجتماعی و یکی از ویژگی‌های جامعه مدنی است، بنابراین واقعیتی فراسوژه‌ای است. رواداری تعیین کننده نوعی مراد اجتماعی و کنش و واکنش میان اعضای جامعه است. رواداری یعنی پذیرش تفاوت‌ها در جامعه‌ای که انسان می‌خواهد عضو مؤثر آن بماند. بنابراین، سوپژکتیو و ذهنی نیست، بلکه عینی و کاملاً ملموس است.

س - از این که سئوالم از دقت کافی برخوردار نبود پوزش می‌خواهم چراکه مقصود من

از سوژه، وجه فلسفی آن یعنی انسان است و در این جا وقتی از مفاهیم فراسوژه‌ای صحبت می‌کنیم باید بگوییم مفاهیم فرا انسانی-لاهوئی. مفاهیمی که اساساً در جغرافیای اندیشگی ما بسط پیدا کرده‌اند و از بد روزگار بر اثر قدرت‌گیری فقه شیعی این مفاهیم فراسوژه‌ای تمامی مناسبات انسانی را عرصه تاخت و تاز خود قرار داده‌اند. دفعتاً باید گفت اگر جامعه مدنی در غرب توانسته در بسط مناسبات انسانی دخیل باشد به دلیل روشن بودن خطوط افتراق این دو حوزه لاهوت- ناسوت و مهم‌تر از همه توان نقادی سوژه (=انسان) از امر فراسوژه‌ای (=خدا و یا دین و...) است. این درحالی است که در زیست‌جهان ما دین‌داران محق به هر شق از داوری هستند اما هیچ شکلی از نقد را بر بنیادهای نظری خود بر نمی‌تابند...

کاظم علمداری- نکته‌ای که شما مطرح می‌کنید درست است؛ این موضوع یکی از مشکلات پیدایش و رشد جامعه مدنی، نه تنها در کشورهای مسلمان، مانند ایران، بلکه تمام جوامع بوده است. من این موضوع را در فصل چهارم کتاب زیر عنوان دولت سکولار، «سکولاریسم» و سکوراریزیسیون، یعنی جدایی نهاد دین از نهاد دولت و حتا سیاست توضیح داده ام. جوامع غربی و دموکراتیک سد جدایی دین از دولت را پشت سر گذاشته‌اند، جوامع مسلمان اما هنوز با آن دست و پنجه نرم می‌کنند. به ویژه پیدا شدن دولت‌های بنیاد گرای اسلامی و رقابت آن‌ها با یکدیگر فرایند جدایی دین از دولت را دشوارتر کرده است.

ارزش‌های مذهبی متعلق به سده‌های گذشته و پیشا مدرن‌اند. جامعه مدنی پدیده‌ای مدرن است، که ارتباط نزدیکی با دگر ویژگی‌های تمدن مدرن مانند حقوق بشر و دموکراسی دارد. ارزش‌های دین سنتی و سیاسی با همه آن‌ها مخالف است. دگرگونی‌های دوره مدرن توانست ارزش‌های سنتی و ضدحقوق انسانی مذهب را کنار بزند و یا آنها را به روز کند. نهاد مذهب مانع بزرگی نه تنها در برابر جامعه مدنی، بلکه تمام ویژگی‌های تمدن مدرن بوده است. وضعیت بیشتر کشورهای مسلمان خاورمیانه‌ای که اسلام را از طریق جنگ و خشونت فراگرفته‌اند هنوز این گونه است. جوامعی که اسلام را از راه مراوده‌های بازرگانی آموخته‌اند، مانند جوامع آسیای دور، وضع متفاوت بوده است. اگرچه در دهه‌های

اخیر خشونت دین سیاسی، که جامعه خود ما نیز قربانی آن بوده است، به جوامع دیگر نیز گسترش یافته است.

س - شما در بخشی از گفت‌وگوی مان گفتید راهی که غرب رفته و تجربه‌ی غرب در بحث جامعه مدنی می‌تواند الگوی نهادهای مدنی برای گذار به وضعیتی دموکراتیک شود. آیا در مورد سلطه نهاد مذهب بر تمامی مناسبات جامعه‌ی ایرانی نیز می‌توان از همان تجربه‌ها استفاده کرد؟

کاظم علمداری - تفاوت میان جوامع غرب و کشورهای مسلمان این است که در غرب با دگرگونی‌های مدرن، قدرت از سلطه کلیسا خارج شد. در ایران به دلیل درون‌زا نبودن تمدن مدرن، نهاد مذهب قادر شد با تحریک اعتقادات مردم، نه تنها در برابر تمدن مدرن به عنوان پدیده‌ای خارجی و غربی و بلاد کفر بایستد بلکه اندک اندک قدرت سیاسی را هم در اختیار بگیرد و از این راه بر همه شئون جامعه سلطه پیدا کند. این مسأله کوچکی نیست.

اما نباید تصور کرد که نقشی که مذهب در غرب و صدماتی که به مردم وارد کرد کمتر از جوامع مسلمان بوده است. برخی از فجایعی که کلیسا علیه مردم، به ویژه علیه زنان، مانند سوزاندن افراد به اصطلاح «جن زده» انجام داد در جوامع مسلمان کم‌سابقه بوده است. تفاوت این است که در جوامع غرب به دلیل درون‌زا بودن تمدن مدرن، و در نتیجه امتیازهایی که از طریق کشفیات و اختراعات علمی جدید و آسان‌سازی زندگی فراهم می‌آورد، هم‌زمان فرهنگ مدرن را نیز همگانی می‌کرد و پایه‌های کلیسا ضعیف می‌شد. به ویژه آن‌که متحدین کلیسا، یعنی فئودال‌ها و پادشاهان در برابر رشد و قدرت بورژوازی شکست خوردند و هر کجا که مقاومت ادامه یافت با انقلاب قهری روبرو شدند. در حالی که جوامع مسلمان به دلیل وارداتی بودن تمدن مدرن و ضعف زیرساخت‌های اقتصاد صنعتی قادر بوده‌اند مردم را عبله آن تحریک و بسیج کنند و نگذارند پدیده‌های مدرن مانند جامعه مدنی، حقوق بشر و دموکراسی شکل بگیرد و آن‌ها را مغایر با اسلام معرفی کنند. گذر از این سد زمانی که نهاد مذهب سلطه خود را بر جامعه

تحمیل کند کار ساده‌ای نیست. زیرا بخشی از جامعه منافع خود را در هماهنگی با سلطه نهاد دین می‌بیند و مدافع آن می‌شود.

- ۲۸ خرداد ۱۳۹۵

## زمینه‌های فکری و سیاسی گفتمان اصلاحات گفتگوی سایت «ایران امروز» با کاظم علمداری ماندانا زندیان

ماندانا زندیان - اگر جنبش‌های اجتماعی راه، از یک چشم‌انداز، مجموعه‌ای از افراد یا نیروها بدانیم که بتوانند با بهره‌بردن از ظرفیت‌های گوناگون برای به حرکت در آوردن خرده جنبش‌ها موجب تغییراتی در جامعه شوند؛ و اگر بپذیریم بخش دولتی حرکتی که زیر عنوان «اصلاحات» در ایران شکل گرفت، با وجود تکانی که در ابتدا به فضای سیاسی موجود داد، نه تنها از ظرفیت‌هایی که به شکل استثنایی در اختیارش بود، بهره نبرد، بلکه به تدریج از تمام خرده جنبش‌های جامعه فاصله، حتا کناره گرفت؛ آیا می‌توان «اصلاحات» را یک جنبش اجتماعی دانست؟

دکتر کاظم علمداری - اصلاحات می‌توانست به جنبشی عظیم برای کسب خواست‌های معوقه انقلاب بدل شود. نطفه‌های این جنبش در دوره کارزار انتخابی آقای خاتمی به وجود آمد. اما برای کسانی که به کسب قدرت فکر می‌کردند، پیروزی در انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ پایان راه، و برای کسانی که به حقوق برابر شهروندی، آزادی، دموکراسی و جامعه مدنی فکر می‌کردند، پیروزی در انتخابات آغاز راه بود. این دوگانگی نمی‌توانست میان میلیون‌ها نفر که با عشق و هیجان وصف‌ناپذیر به حرکت در آمده بودند، با کسانی که اندک اندک به ترمز حرکت

آن‌ها بدل شدند، جدایی ایجاد نکند.

همان گونه که شما به‌درستی اشاره کرده‌اید، دولت در برابر گسترش و خواست خرده جنبش‌های اجتماعی شکل گرفته در آن دوره، مانند دانشجویان، زنان، و معلمان مقاومت می‌کرد. زیرا آن‌ها را چالشی در برابر نظام می‌دید. جنبش‌های اجتماعی به جای تمرکز روی فعالیت‌های ذهنی و معنایی جنبش، روی چارچوب برنامه عملی مشخص تکیه می‌کنند. جنبش همان است که انجام می‌گیرد، نه آن چیزی که شرکت‌کنندگان به آن می‌اندیشند.

یک وجه منفی آن دوره نبود جامعه مدنی مستقل و قوی بود. همه نهادها یا از بین رفته بودند و یا در کنترل حکومت قرار داشتند. به همین دلیل آزادی‌خواهان تکیه‌گاه تشکیلاتی نداشتند. پرداختن به خواست تغییرات اجتماعی و سیاسی بدون تشکیلات ممکن نیست. در آن زمان نشریات مختلف مقالات زیادی در باره چپستی جامعه مدنی منتشر کردند تا هدف از جامعه مدنی روشن شود. برای نمونه، سازمان زنان یک تشکیلات مدنی برای کسب حقوق زنان است، که اغلب در پیوند با جنبش اجتماعی عمل می‌کند. اما اجازه شکل‌گیری و فعالیت به سازمان مستقل زنان داده نشد، و زنان مجبور شدند زیر یورش‌های گروه‌های سرکوب به نام لباس شخصی‌ها به اعتراضات خود ادامه دهند. البته دولت تشکیلاتی با عنوان «مرکز امور مشارکت زنان» راه، که نخست در دوره ریاست جمهوری رفسنجانی ساخته شده بود، تقویت کرد. این تشکیلات که بخشی از نهاد ریاست جمهوری بود، نه تنها بد نبود، خیلی هم خوب بود. ولی این تشکیلات دولتی نمی‌توانست خواست حقوق زنان را که توسط نظام با توجیهات مذهبی و فقهی نقض می‌شد، نمایندگی کند. حقوق نادیده گرفته‌شده زنان می‌بایست توسط سازمانی مستقل از دولت پی گرفته می‌شد؛ و دولت اصلاحات، با توجه به وعده‌هایی که برای احقاق حقوق از دست‌رفته زنان داده بود، می‌بایست اجازه رسمی تشکیل و تقویت همه‌جانبه سازمان‌های مستقل زنان را صادر، و مطابق قانون اساسی از آن‌ها حمایت کند.

مردم به وعده‌های خاتمی امید بسته بودند تا تشکیلات مدنی را شکل بدهند. خاتمی بارها از جامعه مدنی سخن گفته بود. اما با تهدیدهای جناح محافظه‌کار



رژیم، مجبور به عقب‌نشینی شد، و برای قانع کردن آنها اضافه کرد که جامعه مدنی ریشه در مدینه‌النبی دارد. جامعه مدنی مورد نظر پدیده ای مدرن است که ارتباطی با مدینه‌النبی، که واژه‌ای مبهم است ندارد. بهر حال تشکیل جامعه مدنی در عمل کنار گذاشته شد.

با این توضیحات تا زمانی که اصلاح‌طلبان در دوره کمپین انتخاباتی با جنبش‌های اجتماعی، که با آنها خواست‌های مشترکی داشتند یکی بودند، می‌توان اصلاحات را «جنبش اصلاحات» نامید.

**پرسش - دوگانگی یا فاصله‌ای که از آن سخن می‌گویید، در دوران کارزار انتخاباتی آقای خاتمی وجود نداشت، یا به چشم نمی‌آمد. این فاصله چگونه و از چه زمانی شکل گرفت؟**

پاسخ دکتر علمداری - جنبش اجتماعی در واقع ارائه دهنده مجموعه‌ای از خواست‌هاست که شرکت‌کنندگان در آن علیه نهاد قدرت مطرح می‌کنند تا نهادهای مطلوب خود را به دست آورند. در دوره کمپین انتخاباتی، اصلاح‌طلبان هنوز در قدرت نبودند، در تقابل با جنبش‌های اجتماعی قرار نداشتند، و خواست مشترکی را با مردم خواهان تغییر طرح و تبلیغ می‌کردند.

احساس عمومی این بود که هزینه‌ای که مردم ایران برای انقلاب و پی‌آمدهای آن مانند جنگ پرداخته بودند، توسط کسانی به یغما رفته است. جنبش‌های اجتماعی ریشه در ناکامی‌ها دارند، اخلاق‌مدارانند؛ و از گروه‌های اجتماعی کوشنده برای دستیابی به خواست‌ها و اهداف مشخصی در برابر یا علیه قدرت سیاسی حاکم شکل می‌گیرند، و در واقع قدرت سیاسی را به چالش می‌کشند. بنابراین نمی‌توانند با دولت یکی شوند. از سوی دیگر، جنبش اجتماعی را نباید با حزب سیاسی یا اتحادیه صنفی یکی دانست. جنبش اجتماعی بیشتر به‌مانند یک کمپین سیاسی و مدنی است. اصلاح‌طلبان زمانی که به قدرت رسیدند از خواست‌های جنبش فاصله گرفتند و مسئله اصلی‌شان حفظ نظام شد. آن‌ها طوری عمل می‌کردند که گویی مردم آن‌ها را انتخاب کرده‌اند که حافظ نظام

باشند. با توجه به این امر، دولت و مجلس اصلاح‌طلبان بخشی از قدرت حاکم محسوب می‌شدند که هم‌زمان نمی‌توانستند نماینده جنبشی باشند که برای مطالباتی با نظام مبارزه می‌کند.

واقعیت این است که اصلاح‌طلبان دولتی جناحی از رژیم جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دادند که خواهان اصلاحاتی در درون نظام بود؛ نظامی که آن را مقدس می‌شمرد و خود را مسئول و مأمور بقا و دوام آن می‌دید. اکثریت قریب به اتفاق اصلاح‌طلبان به نظریه‌ای که آیت‌الله خمینی داده بود، یعنی حفظ نظام اوجب واجبات است، معتقد بودند؛ دولت را نهادی در خدمت حقوق و منافع مردمی نمی‌دیدند، بلکه مردم را در خدمت آن تصور می‌کردند. البته در شعار ممکن است همه سران نظام، از خمینی تا خاتمی دولت را خادم و نوکر مردم نامیده باشند، اما در عمل برای مردم بیشتر تکلیف قائل بودند، تا حق. نمی‌توان انکار کرد که دولت و مجلس اصلاحات خواهان تغییراتی در راستای حقوق مردم بودند، اما در برابر قدرت برتر نظام، یعنی سپاه پاسداران و رهبری و زیر مجموعه آن ناتوان و شکننده بودند.

به عبارت دیگر، دولت اصلاحات می‌توانست و می‌بایست خرده جنبش‌های موجود را تقویت کند تا به پشتوانه آن‌ها قدرت تمامیت‌خواهان را وادار به پذیرش خواست‌های وعده داده شده به مردم نماید. شیوه‌های مختلفی هم وجود داشت که اصلاح‌طلبان دولتی قدرت اجتماعی مردم را به رخ جناح تمامیت‌خواه نظام بکشند، اما آن‌ها هم از قدرت‌گیری سازمان‌یافته مردم وحشت داشتند. اصلاح‌طلبان دولتی نقش مردم را تنها در به قدرت رسیدن در برابر گروه‌های رقیب می‌دیدند، و از نمایندگی خواست‌های مردم ناتوان بودند؛ و بدون استفاده از پشتوانه مردمی هم قادر نبودند منبع و مرجع مشکلات جامعه را در درون حکومت کنار بزنند، یا حتی ضعیف کنند. درست است که نیروی قهری نظام در دست مخالفان اصلاحات بود، اما هیچ قدرتی بزرگ‌تر از قدرت متشکل مردم نیست.

پرسش: با این توضیحات، شما اصلاحات را چگونه تعریف می‌کنید؟

**پاسخ:** اصلاحات، پیش از آن که یک جنبش باشد، در اساس یک گفتمان بود، و هست. گفتمان اصلاحات در برابر گفتمان انقلاب. گفتمان دگرگونی های تدریجی، پرهیز از خشونت، و ساختار قدرت سیاسی که بازتاب جامعه چندصدایی ایران باشد؛ در برابر گفتمان دگرگونی ناگهانی، قهری و حذفی که در عمل به ساختار قدرت سیاسی و انحصاری یک جریان بدل شد. لازمه این نقل و انتقال فکری نقد انقلاب بود، نه ستایش آن. در آن زمان اصلاح طلبان هنوز به این تحول فکری نرسیده بودند که مزار انقلاب را بشناسند و آن را تقدیس نکنند. نقد نظری می بایست با نقد عملی نیز همراه باشد.

انقلاب در حوزه عمل زیان های اساسی به روند تحول آرام جامعه وارد کرده بود. انقلاب موجب خسارات انسانی بسیاری شده بود. انقلاب مسیر جامعه در حال توسعه را به تخریب کشانده بود. انقلاب مانع از رشد فرهنگ مداراگری و شکل گیری جامعه مدنی شد. انقلاب با خواست آزادی، دموکراسی و استقلال شروع شد، اما در عمل به ضد همه این خواست ها و ارزش ها بدل گردید. این ها نکاتی بود که اصلاح طلبان می بایست به نقد می کشیدند تا اصلاحات جدی گرفته شود. تازه امروز ما شاهدیم که حسن روحانی خواسته است که پایان انقلاب اعلام شود. در چارچوب وفاداری به انقلاب و حفظ نهادهای انقلابی امکان اصلاحات وجود نداشت.

امروز هم بعد از گذشت ۳۷ سال از انقلاب، و نزدیک به ۲۰ سال از دولت اصلاحات هنوز این نقدها انجام نگرفته است.

**پرسش:** این گفتمان، در فضای برهنه از بازنگری و نقد انقلاب، به ویژه از سوی اصلاح طلبان دولتی، چگونه شکل گرفت؟

**پاسخ:** نقد نظام در حوزه نظری سال های پیش تر آغاز شده بود. محافل روشنفکری مانند حلقه کیان (ماهنامه کیان) با محوریت عبدالکریم سروش در بیرون نظام، و مرکز مطالعات استراتژیک در درون نظام شکل گرفت. برخی از

نشریات مانند روزنامه سلام نیز یکی از ارگان‌های خبری-تحلیلی نقد درونی نظام بود. حلقهٔ کیان در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی، در پی تفسیر و تدوین بدیل و نوین از اسلام بود و مرکز استراتژیک نظام هم در پی سیاست عملی و نظری نوین در برابر جناح سنتی و محافظه‌کار نظام. این محافل را می‌توان زمینه‌ساز فکری و سیاسی گفتمان اصلاحات نامید. همان گونه که قبل از انقلاب نوشته‌ها و سخنرانی‌های انقلابی دکتر علی شریعتی برای روشنفکران و تحصیل‌کرده‌های مذهبی خوراک فکری فراهم می‌آورد، مراکز فکری و سیاسی جدید در نقد نگرش و نگاه نو به دین و مکانیسم‌های دگرگونی اجتماعی و فرهنگی در پی راه حل، و خواهان اصلاحات یا تغییرات درونی اسلام حکومتی و سنتی و نظام بودند؛ کاری که با منافع انحصاری نهادهای اصلی قدرت در تضاد بود.

به این ترتیب، گفتمان اصلاحات نخست در حوزهٔ نظری به‌وجود آمد، و سپس به حوزهٔ عملی رسید. پس از فوت خمینی بخشی از قدرتمندان سابق درون نظام، که خود را پیروان خط امام می‌خواندند از قدرت کنار گذاشته شدند. رفسنجانی و خامنه‌ای در این تصفیةٔ سیاسی نقش بزرگی داشتند. خط امامی‌ها کاملاً به حاشیه رانده شدند. به‌طوری‌که در انتخابات مجلس چهارم حتا یک نفر از این جناح هم در تهران به مجلس راه نیافت. این فاصلهٔ اجباری، گذشته از این که در آن‌ها دگرگونی سیاسی به‌وجود آورد، کمک کرد مردم نقش مخرب و خشونت‌بار آن‌ها را در سال‌های آغازین نظام جمهوری اسلامی فراموش کنند؛ یعنی در نهایت به نفع آن‌ها شد.

خط امامی‌های سابق، طرد شدگان از ارگان‌های اصلی قدرت، با یک چرخش بزرگ و دریافت خواست‌ها و نیز علل ناامیدی‌های مردم، پلاتفرم اصلاحات را، که شامل وعده‌هایی درحوزهٔ حقوق شهروندان، آزادی، دموکراسی و جامعهٔ مدنی بود، به مردم ارائه دادند.

پرسش: آیا شکل‌گیری گفتمان اصلاحات بازتابی از دگرگونی ذهنیت جامعه بود، یا طرح این گفتمان جامعه را به سمت عملی کردن خواست اصلاحات پیش می‌برد؟

**پاسخ:** این دگرگونی‌ها همزمان و به‌طور متقابل شکل می‌گرفت. خواست‌هایی که مردم برای آن انقلاب کرده بودند، هیچ‌زمان فراموش نشده بود. پاسخ حکومت در برابر خواست‌های به‌حق مردم، فشار و تهدید و سرکوب بود که با مقاومت مردم روبه‌رو شد. قبل از ۲ خرداد در چند شهر از جمله تهران، قزوین و مشهد شورش‌هایی رخ داده بود. این هشدارباشی بود که کسانی را متوجه ضرورت تغییر کرد.

در بُعد اجتماعی هم شاهد دگرگونی‌هایی بودیم. بخش بزرگی از جامعه امید و اعتقادش را به نظام جمهوری اسلامی از دست داده بود. مردم نتایج و پی‌آمدهای انقلاب را دیده، و از وعده‌های دروغین مقامات زیر نام حکومت مستضعفین خسته شده بودند. جنگ پایان یافته بود و بهانه‌ای برای توجیه سیاست‌های خشونت‌بار و اقتصاد کوپنی باقی نمانده بود. کسانی هم از قتل جنگ به ثروت رسیده بودند. مردم خواهان تغییر بودند، ولی حاضر نبودند که هزینه سنگینی برای آن بپردازند، خاطرات تلخ انقلاب، و جنگ هشت ساله با عراق و پی‌آمدهای مصیبت‌بار آن فراموش نشده بود. به همه این دلایل، وقتی گفتمان اصلاحات طرح شد مورد استقبال بخش بزرگی از جامعه قرار گرفت.

از سوی دیگر «انتخابات اجماعی» هم کارکرد خود را از دست داده بود. تیم رفسنجانی، یعنی «کارگزاران سازندگی»، به دلیل آن که نتوانسته بود در قدرت حاکم سهم درخوری به‌دست آورد تا سیاست‌های پراگماتیستی خود را پی بگیرد، به دنبال بدیل سیاسی جدید در برابر رقبای محافظه‌کار خود بود. به این ترتیب کارگزاران سازندگی با خط امامی‌های سابق، که هر دو مدافع اصلاحات شده بودند، در کنار هم قرار گرفتند.

پرسش: لطف می‌کنید کمی درباره «انتخابات اجماعی» توضیح دهید؟

**پاسخ:** «انتخابات اجماعی» یعنی انتخاب توافقی برای مقام ریاست جمهوری از بالا توسط ریش‌سفیدان درون نظام. شیوه کار هم بدین‌گونه بود که حول یک نامزد اصلی و چند نامزد اسمی و ظاهری برای گرم کردن انتخابات در بالا توافق

می‌شد. در جمهوری اسلامی هیچ‌زمان احزاب سیاسی واقعی تشکیل نشد. آن‌طور که هاشمی رفسنجانی نیز گفته است، به جای احزاب باندهای سیاسی مرتبط با مقامات در ایران شکل گرفت. سنگ‌بنای آن را هم آقای خمینی گذاشت. او می‌دانست که با وجود احزاب، در درون و بیرون حزب، رقابت‌های واقعی شکل می‌گیرد و کنترل قدرت سیاسی روحانیتی که با سازماندهی سنتی حوزه‌ها بر اساس مشاوره و اجماع، و گاهی با فتوا و حرام و حلالی مردم را بسیج می‌کند تا اهداف خودش را پیش ببرد، از دست می‌رود. این بود که به دستور خمینی اولین حزبی که بعد از انقلاب تشکیل شده بود، یعنی حزب جمهوری اسلامی، بسته شد و دیگر هم حزبی جدی به‌وجود نیامد. در دوره‌های بعد هم افتخار رئیس‌جمهورها، از جمله سید محمد خاتمی، این بود که عضو هیچ حزبی نبود.

با کاهش مشارکت مردم در دور آخر انتخابات ریاست جمهوری رفسنجانی به ۵۰٫۵ درصد و اجدین شرایط رأی‌دادن، یعنی کمترین مشارکت در تاریخ جمهوری اسلامی، نگرانی از بیگانه شدن مردم نسبت به نظامی که بر احساسات و هیجانان انقلابی و وعده حکومت مستضعفین شکل گرفته بود، افزایش یافت؛ اختلاف در نهاد قدرت بالا گرفت و رفسنجانی راه خود را از روحانیت سنتی جدا کرد و به سمت خط امامی‌هایی رفت که خود در تصفیه آن‌ها از قدرت، سهم بزرگی بازی کرده بود. این اولین صف‌بندی و یارکشی رفسنجانی و خامنه‌ای در برابر هم بود. از این تاریخ برای اولین بار کسب ریاست جمهوری رقابتی شد. اما کنترل از بالا به‌نوعی دیگر ادامه یافت. مهندسی انتخابات از آغاز انقلاب وجود داشت. در دوره‌هایی که انتخابات رقابتی شد، شورای نگهبان مأمور اجرای مهندسی انتخاب بوده است.

پرسش: اجازه دهید برگردیم به توضیحاتان درباره دگرگونی‌های سیاسی پیروان خط امام و فاصله گرفتنشان از تندروی‌های انقلابی. این فاصله گرفتن چگونه به سمت و سوی خواست اصلاحات رهنمون شد، و از آن مهم‌تر، چگونه به نتیجه رسید؟

پاسخ: همان‌طور که توضیح دادم دگرگونی در حوزه فکری و سیاسی به‌وجود

آمده بود. مانده بود که این دگرگونی فکری در عمل نیز خود را نشان دهد. برنامه خط امامی های سابق که مطابق با خواست های جامعه بود، مردم، به ویژه زنان و جوانان، را جلب کرد. این دو گروه که ضربات بزرگی از نظام اسلامی متحمل شده بودند، در بسیج مردم برای پشتیبانی از نامزد ریاست جمهوری اصلاح طلبان نقشی بسیار برجسته ایفا کردند. در سوی دیگر، سران بنیادگرای نظام، که مست قدرت و اشتهای سیری ناپذیر ثروت بودند، از شناخت جامعه و خواست های آن غافل مانده بودند. آن ها که هنوز در فضای انتخابات اجماعی سیر می کردند، و فکر می کردند از آنجا که ناطق نوری مورد حمایت دستگاه رهبری است، رأی مردم را خواهد آورد، در کمال ناباوری از نتایج انتخابات غافل گیر شدند و مدت ها در غافل گیری حاصل از شکست غیر منتظره خود باقی ماندند. اما بی برنامه گی اصلاح طلبان سبب شد که بنیادگرایان غافل گیر شده بار دیگر بر اوضاع مسلط شوند.

نتایج اولین انتخاباتی که اجماعی انجام نشد، نشان داد که اکثریت مردم خواهان تغییرند. درصد مشارکت مردم در انتخابات به طور بی سابقه و حدود ۳۰ درصد بالا رفت و به ۷۹،۹ درصد واجدین شرایط رأی رسید. مردم برای اولین بار پس از فروکش کردن هیجانات انقلاب، انتخابات را جدی گرفتند. دلیل این مشارکت گسترده هم روشن بود؛ مردم یاد گرفته بودند به نامزدی که رهبر حمایت می کند رأی ندهند.

پرسش: آیا پیشینه آقای خاتمی، از جمله در وزارت ارشاد، و کتابخانه ملی، و نوشته هایش در «سلام»، نیز نقشی در شکل دادن به تغییری که می گوئید داشت؟

پاسخ: البته در کنار عواملی که ذکر کردم، ویژگی های شخصیتی خاتمی هم برای جلب آرای عمومی مهم بود. شاید او بهترین شخصیتی بود که می توانست در آن زمان نامزد اصلاح طلبان بشود. بدون این که بخواهیم خاتمی قبل از انتخاب شدن به ریاست جمهوری را، با چهره و سیاستی متفاوت در دوره اصلاحات در داخل، و ارائه دهنده طریقی به نام گفت و گوی تمدن ها در خارج، که او را با چهره

متفاوتی در نظام جمهوری اسلامی معرفی می‌کرد، یکی بدانیم. شناسنامه سیاسی خاتمی هم مانند بسیاری از سران نظام، نشان‌دهنده گذر از انقلاب به اصلاحات بود. او یک دهه در سال‌های پر از خشونت و سرکوب‌های خونین، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی نظام، و نماینده مجلس بود. مانند سایر خط امامی‌ها در سال‌های نخستین جمهوری اسلامی، به رفرمیست‌هایی مخالف جنگ و خشونت، مانند مهندس بازرگان تاخته بود. اما استعفای او از پست وزارت، و سال‌ها ماندن در حاشیه قدرت، به‌عنوان مدیر کتابخانه ملی، حیثیت سیاسی و روحیه متفاوتی برای او ساخته بود. به عبارت دیگر قبل از آن‌که اصلاح‌طلبی به یک گفتمان عمومی تبدیل شود، او اصلاح‌طلب شده بود. و شاید بهترین شخصیتی بود که در آن زمان اصلاح‌طلبان می‌توانستند برگزینند. گذشته از این که شخصیت ملایمی داشت، معمم بود، سید بود، با خانواده خمینی وصلت سببی داشت، خوش‌چهره و خوش‌بیان بود، حتا در زمان وزراتش هم نشان داده بود با دیگران فرق دارد. اهل کتاب و تحقیق و نوشتن بود، دو سال قبل از انقلاب در هامبورگ به‌عنوان مسئول مرکز اسلامی زندگی کرده بود، با گروه‌های فرهنگی، هنری و سینمایی سر و کار داشت، از آن‌ها تأثیر پذیرفته بود، با آن‌ها مدارا کرده بود، ادبیات محاوره‌ای متفاوتی داشت، در دوره‌ای سرپرست مؤسسه مطبوعاتی مانند کیهان بود، همه این ویژگی‌ها را باید در نظر گرفت. همه این‌ها برای جامعه در آن زمان ارزش محسوب می‌شد و می‌توانست گروه‌های مختلف اجتماعی را جلب کند.

پرسش: به‌نظر می‌رسد که «انقلاب» به معنای کلاسیک این واژه، برای کوشندگان انقلاب سال ۱۳۵۷، مفهومی بود ریخته در تعریف‌ها و قالب‌های ایدئولوژیک. یک تلاش به نظر من مثبت در نسل جوان‌تر ایران این بوده که مفاهیم اصلاح‌طلب و اصلاح‌گر را به یک ایدئولوژی فرو نگاهد تا امکان بازتعریف و نقد مداوم آن چه می‌گذرد، از دست نرود. نخست، آیا در تعاریف جامعه‌شناسی، «اصلاح»، الزاماً در برابر «انقلاب»، در معنای فراگیر خود، می‌نشیند؟

پاسخ: کاملاً درست گفته‌اید. شما به‌درستی دو نسل را با مرز باور و ناباوری به ایدئولوژی از هم تفکیک کرده‌اید. انقلاب‌ها اغلب با ایدئولوژی همراه‌اند. اصلاحات



نیازی به ایدئولوژی ندارد. ایدئولوژی در تعریف جامعه‌شناختی آن توجیه عمل است. خشونت انقلاب نیز با ایدئولوژی توجیه می‌شود که در کلیشه معروف «هدف، وسیله را توجیه می‌کند»، در انقلاب‌ها بازتاب می‌یابد.

در جامعه‌شناسی پدیده‌ها سیاه و سفید نیستند. انقلاب و اصلاح هم از پدیده‌هایی هستند که دیوار چین آن‌ها را از هم جدا نمی‌کند. پدیده‌های اجتماعی همواره در حال شدن، یعنی تغییر، هستند. علم جامعه‌شناسی در اساس علم کشف دگرگونی‌های اجتماعی و مکانیسم آن است. انقلاب به معنای دگرگونی ناگهانی و قهری سیستمی و ساختاری است؛ و اصلاح به معنای تغییرات تدریجی و خالی از خشونت سیستمی و ساختاری. تخریب می‌تواند ناگهان و در زمانی کوتاه انجام بگیرد؛ کاری که انقلاب می‌کند. اما سازندگی زمان می‌خواهد و در فرایندی طولانی رخ می‌دهد. مکانیسمی که می‌خواهد همه چیز را تخریب کند، تا به اصطلاح آن را بهتر بسازد، در عمل هزینه بزرگی بر جامعه تحمیل می‌کند و باید زمان بیشتری برای بازسازی ساختار تخریب‌شده جامعه به‌کار بگیرد. در حالی که اصلاح پایه خود را بر ساختار و نهادهای موجود در جامعه قرار می‌دهد. افزون بر این، برخی جامعه‌شناسان دگرگونی‌هایی را که در دهه ۹۰ در کشورهای بلوک شرق رخ داد، پدیده‌ای مرکب از انقلاب و اصلاح یا «رفورولوسن» نامیده‌اند. یعنی ترکیب دو کلمه «رفرم» و «انقلاب». زنده‌یاد دکتر مهرداد مشایخی این واژه را در فارسی به «اصنقلاب» ترجمه کرده است، که ترکیب «اصلاح» و «انقلاب» است. مشایخی معتقد بود که دگرگونی‌ها در گذار به دموکراسی ترکیبی از اصلاح و انقلاب خواهد بود. آن‌چه در مصر رخ داد نمونه‌ای از این الگو بود که سرانجام با زیاده‌روی‌های اخوان‌المسلمین برای اسلامی کردن جامعه، و کودتای نظامی، دیکتاتوری را به مصر برگرداند.

در آثار کلاسیک علوم اجتماعی الگوی همه انقلاب‌ها انقلاب کبیر فرانسه است. علم و تجربه امروز ما انقلاب‌هایی را که با الگوی انقلاب فرانسه رخ دادند و نظام‌های سیاسی قبلی را به کلی ویران کرده، نظام سیاسی جدیدی را پایه گذاشتند، یک بی‌خردی می‌داند. مگر می‌شود پذیرفت که دست‌آوردهای تاریخی یک جامعه را، به‌قصد نوسازی سیستم سیاسی، تخریب کرد؟

سابقهٔ اصلاح به جای انقلاب به نیمه دوم سدهٔ ۱۹ برمی‌گردد. صاحب‌نظرانی در جنبش سوسیال‌دموکراسی آلمان، مانند ادوارد برنستاین (Eduard Bernstein)، کارل کائوتسکی (Karl Kautsky)، و فردینالد لاسال (Ferdinand Lassalle)، در طیف مکتب مارکس با ایدهٔ انقلاب قهری و براندازی بورژوازی مخالفت کردند و معتقد شدند که سرمایه‌داری، در روند مثبتی که در پیش است، نمی‌تواند با اصلاحات مخالف باشد. بنابراین می‌توان خواست‌های سوسیالیستی را در سیستم سرمایه‌داری از راه مشارکت در پارلمان و کسب آرای مردم پیش برد.

نکتهٔ مهم این است که خواست غیر قابل تخفیف دگرگونی رادیکال و پای‌بندی به اصول آن به معنای انقلاب، انقلابی بودن و خشونت‌طلبی نیست. سه نمونهٔ پای‌بندی به اصول تا مرحلهٔ دست‌یابی به خواست رادیکال با روش اصلاحی مقابلهٔ مهاتما گاندی با استعمار انگلستان تا کسب استقلال کامل؛ ادامهٔ مبارزهٔ خالی از خشونت مارتین لوتر کینگ در آمریکا برای رفع تبعیض نژادی؛ و مقابله با آپارتاید نژادی در آفریقای جنوبی به رهبری نلسون ماندلا است.

در ایران هم کسب حقوق برابر شهروندی، مقابله با آپارتاید مذهبی، یا تبعیض بر اساس مذهب، یک اصل است و نمی‌توان بر سر آن سازش کرد. اصلاح‌طلبان نه این اصل را شناختند و نه مخالفان آن را در درون نظام چالش کردند. در واقع، با پذیرش تقسیم جامعه به خودی و غیر خودی، و سکوت در برابر این تبعیض آشکار، نه تنها این نابرابری را رسمیت بخشیدند، بلکه به خودشان هم لطمه زدند. یعنی پیش‌بینی نکردند که با ادامهٔ این سیاست روزی خود آن‌ها هم غیر خودی محسوب بشوند. امری که امروز رخ داده است.

**پرسش: با این توضیحات، شما جنبش مشروطه را انقلاب برمی‌شناسید یا یک حرکت اصلاحی؟**

**پاسخ:** در مورد مشروطیت همیشه تفاوت نظر در این بوده که آیا باید از انقلاب مشروطیت سخن گفت یا جنبش مشروطیت. حال شما نگاهی کاملاً متفاوت به آن رخداد تاریخی داده‌اید و آن این که آیا آن رویداد انقلاب بود یا اصلاح؟

بنابراین باید پیرامون هر سه واژه حرف زد و تفاوت نظری و عملی آن‌ها را با هم مقایسه کرد. دکتر آصف بیات به نکته‌ی درستی اشاره می‌کند. او معتقد است که در برخی جوامع جنبشی به راه می‌افتد، اما منتهی به انقلاب نمی‌شود، مانند مصر در جنبش بهار عربی؛ و در برخی موارد جنبشی به راه نمی‌افتد، ولی انقلاب رخ می‌دهد، مانند انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران. در مورد اول جنبش با شکست روبه‌رو می‌شود. در مورد دوم دگرگونی‌ها آن‌قدر سریع رخ می‌دهد که می‌توان از آغاز آن‌را یک انقلاب نامید. جنبش مشروطیت در عمل شش سال، با افت و خیز فراوان، طول کشید، یعنی از سال ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۱ ولی به انقلاب و دگرگونی سیستمی منتهی نشد. در جنبش مشروطیت، برخلاف سال ۱۳۵۷، خواست انقلاب مطرح نبود و آن‌چه بود اصلاح ساختاری نهاد قدرت با حفظ نظام پادشاهی بود. جنبش همبستگی در لهستان ده سال طول کشید، و سرانجام بدون انقلاب، رژیم حاکم تسلیم شد و قدرت را به آپوزیسیون تحویل داد. مواردی هم هست مانند جنبش سبز ایران که در وهله‌ی نخست خواهان به رسمیت شناخته شدن حق رأی مردم بود و با سرکوب نظامی و امنیتی به رکود کشیده شد، ولی هم مدافعان جنبش سبز، و هم قدرت حاکم می‌دانند که جنبش سبز زنده و زیر خاکستر است، و بدون شک در یک فرصت تاریخی فضای باز سیاسی می‌تواند ناگهان رشد کند.

در زمان مشروطیت در ایران، انقلاب کبیر فرانسه مدل جهانی بود. اما در ایران نه خواست انقلاب، یعنی جابه‌جایی نظام سیاسی، وجود داشت و نه در عمل انقلاب، به معنای کلاسیک آن، رخ داد. دست‌آورد اصلی این جنبش مجلس شورای ملی و قانون اساسی بود که توسط پادشاه، یعنی مظفرالدین شاه امضا شد. بنابراین می‌توان به‌جای انقلاب از جنبش مشروطیت نام برد. اما رخدادهای خونین از هر دو سو، مردم و حکومت، بعد از به‌قدرت رسیدن محمدعلی شاه، ویژگی‌های انقلابی به این دوره می‌داد.

اگر محمد علی شاه قصد برگشت به دوره‌ی قبل از امضای مشروطیت را نکرده بود، سلطنت او هم پس از مرگ مظفرالدین شاه قانونی و پذیرفته شده بود. بعد از آن‌که مجلس محمد علی شاه را خلع و تبعید کرد، پسر او، احمدشاه، را به

پادشاهی برگزید. سلطنت قاجار حدود بیست سال بعد از امضای قانون مشروطیت در سال ۱۲۸۵ توسط مظفردالدین شاه ادامه یافت. پایان سلطنت نیز نه با یک انقلاب، بلکه با یک کودتای نظامی و سرانجام از طریق آرای نمایندگان مجلس شورای ملی انجام گرفت. اما باز نظام سلطنتی حفظ شد.

آیا باید دگرگونی عصر مشروطیت را به جای انقلاب، اصلاح نامید؟ به دلیل مقاومت محمد علی شاه و همراهی جناحی از روحانیون تلاش اصلاح‌طلبانۀ مشروطیت به قهر کشیده شد و سمت و سوی انقلابی گرفت. تا به حدی که اگر مقاومت قهری مردم در برابر به توپ بستن مجلس و پشتیبانی دولت روسیه تزاری نبود، جنبش مشروطیت نا کام می‌ماند. در حالی که آن چه در انقلاب‌های فرانسه (۱۷۸۹) و روسیه (۱۹۱۷) و چین (۱۹۴۹) می‌گذشت، یکسره قهر و خشونت بود، و نظام‌های سلطنتی هم از این راه برچیده، و شاهان و حتا اغلب افراد خانواده آن‌ها قتل عام و یا متواری شدند و جای نظام سلطنتی را جمهوری گرفت. بنابراین درست‌تر آن است که برای ایران از واژه جنبش مشروطیت با ویژگی‌های انقلابی نام برده شود.

پرسش: شما در کتابی با عنوان «چرا اصلاحات شکست خورد» [۱] ضمن پرداختن به نزدیک شدن برداشت جمعی از هم‌فکران و همراهان اصلاحات حکومتی، از جمله سعید حجازیان، علیرضا علوی‌تبار، و غلامحسین کرباسچی، به برداشت و دریافتی که در نوشته‌های شما «بن بست اصلاحات» نام گرفته، یادآور شده‌اید که «اصلاحات با حفظ ولایت مطلقه فقیه، شیوه‌ای که اصلاح‌طلبان حکومتی دنبال می‌کردند، ممکن نیست.» با این نتیجه‌گیری، «اصلاحات»، در تعریف شما: «تغییرات تدریجی و غیر خشونت‌بار برای آزادی، دموکراسی و حقوق برابر شهروندی»، چگونه می‌تواند در ایران امروز «محتوا و اساس خواست‌های رادیکال و حق» را «برای کسب اصل حقوق برابر شهروندی» تغییر دهد؟ و این تغییر چه اندازه وابسته به تغییر ساختار حاکم است؟

پاسخ: نخست لازم است بگویم که برخی از صاحب‌نظران دولت اصلاحات، از جمله خود خاتمی متوجه ریشه مشکلاتی که مانع پیشبرد اصلاحات گشت، شده‌اند. من معتقدم اگر خواست اصلاح‌طلبان آزادی و دموکراسی است، در ساختار

ولایت مطلقه فقیه و کشورداری در چارچوب فقه اسلامی امکان دسترسی به آن و حقوق برابر شهروندی وجود ندارد. اساس احکام فقهی که سهم و حق مؤمن، مسلمان سنی و شیعی، و غیر مسلمان، زن و مرد را رسماً نابرابر می‌داند، بر تبعیض استوار است. در حالی که در دموکراسی همه این‌ها شهروندند و باید از حقوق برابر برخوردار باشند. قوانین عرفی تغییر می‌کند، اما احکام فقهی که چارچوب نظام اسلامی را می‌سازد جزمی و گذشته‌گراست، و الهی تصور می‌شود. این موانع قانونی باید برداشته شود.

می‌توان پرسید با توجه به سلطه مدافعان ولایت مطلقه فقیه در ایران با چه سیاست و اهرم‌هایی می‌توان این موانع را برطرف کرد. این پرسش دشواری است. گرایش نظری بر نگاه کردن به تجارب جوامع دیکتاتوری دیگر و درس آموزی از آنهاست. اما تجارب کشورهای دیگری که از دیکتاتوری به دموکراسی، حتا در همان حد دموکراسی نسبی جهان سومی، گذر کرده‌اند در عمل زیاد به ما کمک نمی‌کند. زیرا برای گذار به دموکراسی و کسب حقوق برابر شهروندی، دولت سکولار، یعنی جدایی دین و دولت، لازم است. این درست است که حکومت سکولار برابر با دموکراسی نیست، اما بدون حکومت سکولار، یعنی جدایی دین از دولت، دموکراسی نمی‌تواند ساخته شود. در ایران باید راهی برای جدایی این دو نهاد قدرت پیدا کرد.

تجارب جوامعی که انقلابی را پشت سر نهاده‌اند نشان می‌دهد که نیرویی که قدرت و امتیازهای فراوانی از پرتو انقلاب به‌دست آورده است، به‌سادگی حاضر نخواهد شد آن امتیازها را از دست بدهد، و گاهی تا مرحله سقوط مقاومت می‌کند.

فشار داخلی، و فشار خارجی ضرورت تغییر ساختاری نظام‌های بسته و خودکامه است. رژیم‌های انقلابی برای کنار ماندن از فشار خارجی، معمولاً از سیاست درهای بسته و خود انزوایی استفاده می‌کنند، و برای توجیه اعتراضات مردم، آن‌ها را عوامل بیگانه می‌خوانند. خارج شدن از انزوای جهانی و پذیرفتن قوانین و ضوابط بین‌المللی ضرورت دگرگونی سیاسی نظام‌های بسته، و خود کامه است. مردم ایران از نبود جامعه مدنی قوی و مستقل رنج می‌برند. ساخت جامعه مدنی

مستقل، علی‌رغم ممانعت و سرکوب‌های حکومتی باید انجام بگیرد؛ نهاد و مناسباتی که هم سرمایه اجتماعی به‌وجود می‌آورند، هم فرهنگ جامعه را مداراگر و مدنی می‌سازند و هم توازن قدرت در جامعه را به سود مردم تغییر می‌دهند. جمعیت پراکنده ایران باید قادر باشد که در سازمان‌های جامعه مدنی با خواست‌های صنفی، مدنی و اجتماعی متشکل شود. خارج از دگرگونی‌های غیر مترقبه که ممکن است در بزنگاه‌های تاریخی رخ دهد، جامعه ایران تنها از این راه شانس گذر به دموکراسی پایدار پیدا می‌کند.

نسلی که امروز ۷۵ در صد جمعیت ایران را تشکیل می‌دهد، نسلی که از هر نوع ایدئولوژی بری است، حامل نگرش و ارزش‌های متفاوت زندگی شرافمندان، و خواهان دگرگونی‌های همه‌جانبه است. این نسل که در آینده به جمعیت بزرگ‌تر و نقش‌آفرین‌تری بدل خواهد شد، بر اساس معیارها و ارزش‌های نوین زندگی خود، با قدرت حاکم و ارزش‌های کهنه آن بیشتر زاویه پیدا خواهد کرد. بنابراین، عامل دموگرافیک (ترکیب جمعیتی) نیز، در کنار دگرگونی‌های جهانی، خلاف خواست جناح انحصارگر و مدافعان دیکتاتوری در ایران رشد می‌کند.

پرسش: در نوشته‌های شما میان شکست «پروژه اصلاحات»، به معنای اجرای پلاتفرم انتشاریافته آقای خاتمی در تبلیغات انتخاباتی‌اش در سال ۷۶ خورشیدی، که آن را «شکست راه و روش و سیاستی که قادر نبوده است اهداف اصلاحات را عملی کند» تعریف می‌کنید، و از میان رفتن «خواست اصلاحات»، که آن را هم دربرگیرنده گرایش‌های گوناگون برمی‌شناسید تفاوت است؛ و تا آنجا که من می‌فهمم، یک دلیل مهم پرداختن به اصلاحات در آثار شما پرداختن به درس‌ها و عبرت‌هایی است که افراد و احزاب با گرایش‌های اصلاح‌طلب می‌توانند از آن‌چه رفته برگیرند و از آن بهره‌برند. موقعیت کنونی گرایش‌های اصلاح‌طلب را در شهروندان جامعه به معنای عام، و در نگاهی باریک‌تر در احزاب سیاسی مانند حزب مشارکت، چگونه ارزیابی می‌کنید؟ منظوری این است که این دو در سال ۱۳۹۵ خورشیدی در دومین سال ریاست جمهوری آقای روحانی، در پی اصلاح چه می‌توانند باشند؟

پاسخ: درباره بخش اول پرسش شما باید بگویم که از هر شکستی باید درسی

آموخت تا دوباره آن تجربه ناموفق تکرار نشود. اصلاح طلبان سال های ۷۶ تا ۸۴ دوره طفولیت سیاسی خود را می گذرانند. الگویی هم نداشتند که بخواهند سرمشق تحول فکری و عملی خود قرار دهند. امروز سال ها از آن تجربه گذشته است. در آن زمان پلاتفرم انتخاباتی خاتمی تنها سند نویی بود که خواست های مردم را بازتاب می داد. این سند و تبلیغات پیرامون آن یکی از عوامل جلب مردمی شد که از نظام کناره گیری کرده بودند. اما اصلاح طلبان نیازمند برنامه ریزی های مرحله ای، و کادرها و مهارت های ویژه ای بودند که در جریان اصلاح طلبی وجود نداشت. بنابراین از همان سال نخست از پلاتفرم انتخاباتی خاتمی نیز فاصله گرفتند. شک نیست که دوره اصلاح طلبی از هر دوره ای در جمهوری اسلامی، چه قبل و چه بعد از آن، در تمام زمینه ها پُر بارتر بود. اگر نقدی هست، که هست، در از دست دادن فرصت هایی است که به سادگی تکرار نمی شود.

در پاسخ به پرسشستان، پیش تر گفتم که در جمهوری اسلامی هیچ وقت احزاب سیاسی واقعی، به سبکی که در کشورهای دموکراتیک وجود دارد، تشکیل نشد. امروز هم هیچ کدام از بیش از دویست تشکل سیاسی که به اسم حزب و جبهه و جمعیت وجود دارد، حزب واقعی نیست. اصلاح طلبان هم برای به قدرت رسیدن حزبی نداشتند و بعد از کسب دو قوه مجریه و مقننه احزاب خود را ساختند، و آن ها هم وقتی به قدرت دست یافتند اجازه ندادند که نیروهای به اصطلاح غیر خودی وارد حزبشان شوند و یا اساساً نتوانستند حزبی با تعریف دموکراتیک آن تشکیل دهند. با این سیاست، نیروهای وسیعی که حول شعارهای اصلاح طلبی در پیروزی آن ها نقش مهمی ایفا کرده بودند برای همیشه پراکنده باقی مانده اند. در دوره اخیر، احزابی مانند حزب مشارکت و اعتماد ملی وجود دارند، اما دستگاه قضایی آن ها را غیر قانونی می شمارد و در انتخابات اخیر هم به آن ها اجازه ندادند که نامزد انتخاباتی داشته باشند. اصلاح طلبان هیچ زمان به یک حزب سیاسی واقعی بدل نشدند.

با توجه به این واقعیت ها برای اصلاح طلبان راهی نمانده است جز آن که پشتیبان دولت حسن روحانی و سیاست های اعتدالی او باشند. یعنی به جای اصلاح نظام

به اعتدال سیاست در چارچوب نظام با انحصارگری قدرت ولی فقیه و سپاه پاسداران و نهادهای مرتبط به این دو جریان تن بدهند. با توجه به این مشکلات می‌توان نتیجه گرفت که اصلاح‌طلبان نقش تعیین‌کننده‌ای در تصویب و اجرای سیاست‌های اصلاحی خود در دولت کنونی ندارند.

جامعه به اصلاحات، یعنی تغییرات تدریجی، غیرخشونت‌بار و مستمری که ساختار قدرت کنونی را تغییر دهد، باور دارد. راه دیگری هم جز اصلاحات تدریجی باقی نمانده است. نفوذ جریان اصلاح‌طلبی در جامعه بیشتر از کانال اشخاص شاخص، و سرمایه اجتماعی، که شکلی از جامعه مدنی است، اعمال می‌گردد، نه احزاب سیاسی. این ارتباط سست و شکننده است و تنها در زمان انتخابات که مردم از ترس بدتر نشدن وضعیت به پای صندوق‌های رأی می‌روند، عمل می‌کند. اما این کافی نیست. حضور سازمان‌یافته اصلاح‌طلبان برای پیشبرد اهداف خود یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است.

**پرسش:** یکی از نقدهایی که شما بر عملکرد اصلاح‌طلبان دوران ریاست جمهوری آقای خاتمی دارید، نداشتن استراتژی و تاکتیک مشخص است. دولت آقای روحانی نخستین دولت با پشتیبانی افراد و احزاب با گرایش‌های اصلاح‌طلبی است که پس از آن چه شما «شکست اصلاحات» می‌شناسید بر سر کار آمده است. ارزیابی‌تان از استراتژی و تاکتیک این دولت و پشتیبانان آن در سیاست‌های داخلی و خارجی چگونه است؟

**پاسخ:** جریانی که به کسب قدرت دولتی فکر می‌کند باید برای جامعه و کشورداری برنامه‌ریزی درازمدت و کوتاه مدت داشته باشد. استراتژی به معنی دید و برنامه نسبتاً پایدار و دراز مدت، و تاکتیک به معنای گام‌های عملی و ضروری قابل تغییر و تعدیل کوتاه مدت در خدمت استراتژی، و همه در راه دست‌یابی به اهداف تعیین‌شده و نیازمندی جاری و آتی جامعه، و ایجاد زیربنای قابل اتکا برای رشد و توسعه و استفاده از توان و استعدادها، و سرمایه طبیعی و انسانی است. البته دولت روحانی از کاربرد واژه اصلاحات خودداری می‌کند و خود را اعتدال‌گر می‌نامد. واقعیت این است که دولت کنونی حداقل در تدوین پلتفرم انتخاباتی از دولت اصلاح‌طلب عقب است، ولی از مدیریت جدی‌تری برخوردار است.



به طور خلاصه، استراتژی دولت حسن روحانی در دو وجه اعلام شد. یکی داخلی، با هدف باز کردن فضای بسته سیاسی؛ و دیگری جهانی، با هدف بیرون آوردن ایران از انزوای سیاسی. این استراتژی در برابر سیاست‌های حاکم دستگاه رهبری قرار دارد. بنابراین تا به حال با چالش‌های بزرگ و بن بست روبه‌رو بوده است. روحانی دو وعده کلان به مردم ایران داده است. یکی حل مشکلات معیشتی مردم از راه توافق هسته‌ای، و عادی‌سازی مناسبات با غرب، با هدف بیرون آوردن ایران از انزوای سیاسی و راه‌اندازی چرخ راكد اقتصادی؛ دوم، آزادی، از جمله آزادی سیاسی، و برداشتن حصر رهبران نمادین جنبش سبز؛ یعنی باز کردن فضای بسته سیاسی.

توافق هسته‌ای علی‌رغم مخالفت تندروها، به دلیل عقب‌نشینی رهبر و فرماندهان سپاه انجام گرفت. اما عادی‌سازی مناسبات ایران با غرب، به‌ویژه آمریکا، به دلیل مخالفت‌های رهبر، همچنان در کش‌وقوس است. برقراری مناسبات عادی با غرب ضرورت رفع مشکلات معیشتی مردم، توسعه و پیشرفت جامعه، و به نظر من، یکی از پیش شرط‌های گذر به دموکراسی در ایران است. رشد و توسعه صنعتی و عمرانی جوامع در حال توسعه به‌شدت به امکانات فن‌آوری، سرمایه‌ای و بازار بین‌المللی نیاز دارد.

در ارتباط با وعده دیگر روحانی، یعنی آزادی، کار جدی به عمل نیامده، و بیشتر وعده‌ها در حد حرف باقی مانده است. تلاش مردم برای این که ایشان به وعده‌های خود عمل بکنند بسیار مهم است.

ساموئل هانتینگتون (Samuel P. Huntington)، صاحب نظریه معروف «برخورد تمدن‌ها»، در کتاب «موج سوم دموکراسی» خود می‌نویسد که گذار از دیکتاتوری به دموکراسی معمولاً یک‌ضرب انجام نمی‌گیرد. این دگرگونی نیازمند مرحله میانی، یا کاتالیزوری، است که در آن ضمن حفظ ساختار قدرت حاکم، به دلیل فعل و انفعالات درونی جامعه، غیر مولد بودن ساختار اقتصادی آن، رشد تضاد درون جناح‌های رژیم، و دگرگونی‌های بین‌المللی، جناحی در درون دایره قدرت پیدا می‌شود که با تکیه بر جامعه مدنی بر جناح تندرو مدافع حفظ دیکتاتوری و قدرت متمرکز غلبه می‌کند و آن‌را به عقب می‌راند و در ساختار متمرکز قدرت

تَرَک ایجاد می‌کند. بدین شکل شرایط و فضای باز سیاسی و فرایند دموکراسی فراهم می‌گردد؛ و اضافه می‌کند که اگر جناح مخالفِ تداوم دیکتاتوری و تمرکز قدرت، در نهاد قدرت از پشتیبانی مردم به‌ویژه جامعهٔ مدنی برخوردار باشد و خود دیکتاتوری را مضر به حال جامعه بداند می‌تواند راه‌هایی برای عبور جامعه به‌وجود آورد.

دولت حسن روحانی، به‌عنوان مخالف سیاست تُندروها، اگر اعتقاد و خواستی برای دموکراسی دارد باید آن را در عمل نشان دهد و با استفاده از اهرم قوهٔ مجریه فرصت ایجاد سازمان‌های جامعه مدنی مستقل و احزاب سیاسی را فراهم آورد؛ سیاستی که در دورهٔ اصلاحات بدان عمل نشد.

همانند دورهٔ اصلاحات ساختار قدرتِ حقیقی و حقوقی در ایران به‌سادگی امکان و اجازهٔ پیشبرد سیاست داخلی و خارجی را نمی‌دهد. در واقع ایران در دور باطلی گرفتار است. اگر بخواهیم با زبانی ساده بیان کنیم، می‌توان گفت که در نظام جمهوری اسلامی قدرت برتری از دولت انتخابی وجود دارد که منافع خود را در شکست برنامه‌های دولت کنونی می‌بیند، نه موفقیت آن. همین سیاست در دورهٔ اصلاحات نیز اعمال شد. گروه‌های تُندرو، که مخالف توافق هسته بوده‌اند، در پی شکست وعده‌های دولت، ناامید کردن مردم و تکرار دورهٔ احمدی‌نژاد هستند.

آن‌چه امیدوار کننده است جدیت رئیس‌جمهور در چالش رهبر، سیاست‌های او، و گذار از بن‌بستی است که ساختار نظام در خود دارد. حسن روحانی پاسخی جدی به نیازمندی‌های مبرم جامعه و همچنین آزادی‌های اجتماعی نداده است. همانند سابق همچنان سانسور کتاب، ممانعت از اجرای برنامه‌های فرهنگی و هنری، و نیز از برگزاری نشست‌ها و تظاهرات خیابانی ادامه دارد. بی‌عملی دولت در این زمینه‌ها با توجه به گذشت نزدیک به سه سال از انتخابات، نشان بسیاری بدی است.

پرسش: در نگاه شما جنبش سبز ایران بیشتر کنشی برآمده از دل پروژهٔ اصلاحات است، یا واکنشی به شکست آن و دوران چهار سالهٔ ریاست جمهوری آقای احمدی‌نژاد، یا بهره بردن از یک فرصت سیاسی، بیشتر توسط نسل سوم انقلاب؟

**پاسخ:** من فکر می‌کنم هر سه عاملی که شما نام برده‌اید، به درجات مختلف، به اضافهٔ تقلب در انتخابات، که به انتظار پیروزی در اذهان عمومی به شدت ضربه زد، در پیدایش جنبش سبز دخیل بودند. اما به نظر من عامل فضای باز سیاسی در میان عوامل دیگر نقش بسیار مهم‌تری ایفا کرد.

جنبش‌های اجتماعی همواره نیازمند فضای باز سیاسی هستند. واقعیتی که رژیم سعی کرد در دوره‌های بعد، یعنی انتخابات ۱۳۹۲ و ۱۳۹۵ تکرار نشود. نقش فضای باز سیاسی را می‌توان در تجربهٔ شوروی سابق و کشورهای اقماری آن، و همچنین انقلاب ۱۳۵۷ ایران به‌خوبی دید.

میزان مشارکت مردم در انتخابات برای رژیم، به‌ویژه در سطح جهانی، مشروعیت می‌سازد. به همین دلیل در هر انتخابات رژیم شرایط را ویژه، حساس، و تعیین‌کننده اعلام می‌کند. با توجه به بر ملا شدن بی‌کفایتی احمدی‌نژاد در دور اول ریاست جمهوری او، رژیم نگران بی‌تفاوتی مردم در انتخابات بود. به همین دلیل فضای بستهٔ سیاسی را قدری باز گذاشت تا نمایش‌های خیابانی، هم مردم را تشویق و تحریک به مشارکت در انتخابات کند، و هم رژیم بتواند ژست برگزاری انتخابات دموکراتیک را بگیرد. احمدی‌نژاد با تمام ویژگی‌هایی که با آن‌ها آشنا هستیم تصویری بسیار غیر واقع‌بینانه از خود داشت، تا به حدی که مدعی بود می‌خواهد جهان را مدیریت کند؛ و با این خود بزرگ‌بینی و پول‌هایی که در جامعه پخش کرده بود، تصور می‌کرد که ایجاد فضای باز، افزون بر مشروعیت‌بخشی به رژیم، آرای مردم را به طرف او سرازیر می‌کند. خامنه‌ای با این اشتباه محاسبه مخالفت کرده بود، اما ظاهراً حریف احمدی‌نژادی که در توهم خودبزرگ‌بینی گرفتار بود، نشد. مناظره‌های تلویزیونی هم تاریخ‌ساز شد. اما بر خلاف تصور احمدی‌نژاد به زیان او تمام شد. این نکات را می‌گویم که نقش مهم عامل فضای باز سیاسی برای پیدایش جنبش اجتماعی را روشن‌تر گفته باشم. البته جنبش سبز در یک فرایند شکل گرفت. در فرایندی که ماه‌ها به درازا کشیده شد، عوامل بیم و امید هم وارد این معادله شد. در جنبش سبز، محافظه‌کاران و تندروهای ضد اصلاحات، با توجه به تجربه‌ای که از دورهٔ

اصلاحات داشتند، تصمیم گرفتند که نگذارند نیروی مخالفی دولت را در اختیار بگیرد؛ و زمانی که نتوانستند از راه آرای مردم به خواست خود برسند، برنامهٔ تقلب گسترده و دستگیری اعضای ستاد موسوی و کروبی، و سرکوب معترضان را اجرا کردند. این برنامه از قبل تنظیم شده بود.

با اوج‌گیری جنبش و حرکت‌های میلیونی در سطح شهرها، گروه‌های مختلف محافظه‌کار به شدت نگران از دست دادن قدرت انحصاری خود، و حتا نگران سقوط رژیم بودند. بنابراین، نیروی سرکوبگر فوق‌تصوری را وارد صحنه کردند، و با انواع ترفندها، از جمله اتهام وابستگی برخی چهره‌های اصلاح‌طلب به استعمار و صهیونیسم خشونت خونین و گستردهٔ خود را علیه خواست قانونی و مشروع و اعتراضات آرام مردم توجیه کردند. رژیم با تحمیل هزینهٔ بالا، جنبش سبز را مهار کرد، اما نتوانسته است آن را از بین ببرد. نیرویی که در جنبش سبز و اصلاحات بسیج شده بود، در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۹۲ و مجلس کنونی نقش ایفا کرده است.

به نظر من جنبش سبز در یک فرصت فضای باز سیاسی می‌تواند بار دیگر به نیروی چالش‌گر قدرت انحصاری ولایت مطلقهٔ فقیه بدل شود.

**پرسش:** گفته‌اید که کوشندگان انقلاب ۱۳۵۷ بیش از آن که برای آزادی مبارزه کنند برای برقراری عدالت اجتماعی مبارزه می‌کردند. [۲] آیا می‌توان فکر کرد که شاید به همین دلیل هم‌اورد نیرومندتر آن مبارزه، بیش از آن که استبداد حاکم بر جامعه باشد، نیروهای خارجی به‌ویژه امپریالیسم غرب بود؟

**پاسخ:** کوشندگان انقلاب چه اسلامی و چه غیر اسلامی خواست اصلی‌شان برقراری عدالت اجتماعی، نه تنها در ایران، بلکه در جهان بود. برخی جهان را جهان اسلامی می‌دیدند، و برخی جهان سوسیالیستی، و دشمن عدالت اجتماعی را هم امپریالیسم. اگر چه تعریف و برداشت روشن و یکسانی هم از عدالت اجتماعی وجود نداشت. در حالی که مشکل اساسی ایران دیکتاتوری و نبود آزادی بود. شعارهای اصلی انقلاب آزادی و استقلال بود که هیچ‌کدام به‌دست نیامد.

منظور از استقلال به عنوان مکمل آزادی، یعنی استقلال زندگی مردم از سلطه حکومتی است، نه استقلال به معنای آزادسازی کشور از استعمار، مانند هند و کشورهای آفریقایی، و یا بی نیازی به امکانات کشورهای پیشرفته غرب، مانند نیاز به سرمایه گذاری، تکنولوژی و بازار فروش کالا.

تجارب نشان داده است برقراری عدالت اجتماعی، به معنای فراهم کردن فرصت های برابر برای همه شهروندان، از راه کسب آزادی و ساخت دموکراسی ممکن است. عدالتی که قرار است از طریق زور به وجود آید چیزی جز فساد و سوء استفاده های مالی نخواهد بود.

نزدیکی محمد رضاشاه به غرب سبب شد مخالفان او را عامل غرب بخوانند، و ایران را کشوری وابسته؛ و پایه نهادن صنعت نوپای ایران را اهرم نفوذ امپریالیسم برای استثمار زحمتکشانش. این فرضیات همه بی اساس و یا مبالغه آمیز بود. جنبش چپ به دلیل گرایش به شوروی و چین خود را بخشی از جریان غرب سیتز جهانی می دید. سرمایه داری صنعتی ایران بنا بر ضرورت دوره ای اش، یعنی نیاز به واردات تکنولوژی مدرن، با سرمایه داری و صنایع به میزان بیشتر غرب، و کمتر شرق در ارتباط بود و با آن ها منافع مشترک داشت. پرواند آبراهامیان، از متفکران چپ، نوشته است که: «بین سال های ۱۳۴۲ و ۱۳۵۶ ایران یک انقلاب صغیر صنعتی را تجربه کرد.» و جهانگیر آموزگار رشد و پیشرفت ایران در همان دوره را در جهان در حال توسعه بی سابقه دانسته است. البته همه این ها به پشتوانه درآمد نفت انجام می گرفت. این ارزیابی ها نشان می دهد که نیروهای انقلابی ضد غرب، نه نگاهی واقع گرایانه، بلکه ایدئولوژیک به رژیم سابق و نقش آمریکا در ایران داشتند؛ و بر خلاف واقعیت ها رابطه ایران با کشورهای غربی را به نادرست استعماری و مانع رشد و پیشرفت می دانستند. به همین دلیل به جای مبارزه با دیکتاتوری شاه، مبارزه با امپریالیسم را عمده کرده بودند.

تجربه دوره جمهوری اسلامی نشان داد که قطع رابطه با جهان غرب، زیر شعار استقلال خواهی، زبان های بزرگی به روند رشد و توسعه ایران وارد کرد.

حدود پنج سال بعد از انقلاب ایران، بلوک سوسیالیسم، الگوی چپ های ایران، گام های وارونه ای در نفی آن چه برایش انقلاب کرده بود بر می داشت و نظریه های

جهانی چپ انقلابی، از جمله «تئوری‌های وابستگی»، تکیه‌گاه نظری چپ، همراه با دولت‌های سوسیالیستی رو به افول نهادند و از آن پس گفتمان دگرگونی‌های انقلابی و دولت‌محور جای خود را به الگوهای اصلاحی و جامعه‌محور، دموکراسی و جامعه مدنی داد. در آن زمان بود که چپ در عرصه جهانی دریافت که انقلاب و نفی سرمایه‌داری نه تنها برابر با آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی نیست، بلکه تنها عامل جابه‌جایی دیکتاتوری و پی‌آمدهای وخیم ناشناخته است. در واقع انقلاب ایران پنج سال زود رخ داد.

پرسش: مبارزات امروز جوانان ایران، نمونه مشخص‌ترش، جنبش سبز ایران، را از این چشم‌انداز چگونه ارزیابی می‌کنید؟

**پاسخ:** یک ویژگی جنبش سبز این است که ایدئولوژیک نیست و به دام این‌گونه شعارها نیفتاده است و به‌درستی خواهان کسب آزادی است.

به نظر من نسل جوان واقع‌بین‌تر از نسل‌های گذشته است. البته جهان امروز نیز بسیار دگرگون شده است. این نسل در پی ساخت جامعه یوتوپیایی نیست. جوانان ایران خواستار آزادی، دموکراسی و زندگی فارغ از دغدغه و فشارهای حکومتی‌اند. به عبارت ساده نسل جوان ایران پراگماتیست pragmatist است؛ آن‌چه را می‌پسندد و قبول دارد که کار می‌کند و نتیجه‌بخش است، و به آینده‌ای که از آن اوست، نگاه می‌کند و به آن امیدوار است.

جنبش سبز نه تنها بخش زیادی از گفتمان‌های انقلاب را وارونه کرد، بلکه رابطه با کشورهای پیشرفته جهان را نیز یک ضرورت دانست. حتا دولت کنونی روحانی، که بخشی از جنبش سبز نبود و نیست، به خوبی دریافته است که برای رشد و توسعه جامعه و بهبودی بخشیدن به زندگی مردم، باید با سرمایه‌داری جهانی، از جمله آمریکا همکاری کرده، رابطه عادی برقرار کند.

در همین زمینه، شما «حق» را «آزادی» و «اختیاری» دانسته‌اید که هر انسان از آن برخوردار است. می‌گویید که بیشتر صاحب‌نظران جنبش روشن‌گری به مبادله آزادی طبیعی با آزادی مدنی، یا آزادی طبیعی با حقوق مدنی معتقد بودند. (۳)

پرسش: برخی جامعه شناسان و تحلیل‌گران سیاسی جنبش سبز ایران را یک جنبش حق‌خواه تعریف کرده‌اند. ممکن است درباره «حق» و «آزادی» و «حق‌خواهی» و «آزادی‌خواهی» در رابطه با جنبشی اجتماعی مانند جنبش سبز توضیح دهید؟

**پاسخ:** نخست اجازه بدهید مقدمه‌ای در باره آنچه اندیشمندان نهضت روشنگری در باره حقوق طبیعی، حقوق مدنی، حقوق سیاسی و حقوق بشر گفته‌اند، بگویم. متفکران عصر روشنفکری مانند چارلز منتسکیو ( Charles-louis Montesquieu) و ژان ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau)، متأثر از فیلسوفانی چون رنه دکارت (René Descartes)، توماس هابز (Thomas Hobbes)، و جان لاک ( John Locke) با آغاز دوره مدرنیته راه چاره اداره جامعه را در تنظیم قراردادهای اجتماعی دیدند. روسو کتاب قرار دادهای اجتماعی‌اش را بر همین اساس تنظیم کرد. اساس این قراردادها رعایت حقوق طبیعی و اجتماعی انسان است.

بر خلاف «حقوق اجتماعی» که قرار دادی و توافقی و تابع زمان و مکان هستند، و نتیجه مناسبات انسان‌ها با یکدیگر، حقوق طبیعی با انسان زاده می‌شوند و تابع زمان و مکان نیستند.

تمام انسان‌ها آزاد متولد می‌شوند و مستحق حقوق و حرمت انسانی‌اند. تمام انسان‌ها با عقل و شعور متولد می‌شوند و باید اجازه داشته باشند که سرنوشت خود را خود تعیین کنند. انسان‌ها در تمام دنیا نیازمند تنفس، غذا خوردن، اندیشیدن و برآوردن نیازمندی‌های طبیعی خود هستند و در این مورد استثنایی وجود ندارد. نمی‌توان گفت فردی که در اروپا متولد می‌شود حق فکر کردن دارد و فردی که در ایران متولد می‌شود حق فکر کردن ندارد. زیرا انسان بدون فکر کردن، انسان نیست. فکر کردن خصلتی است که انسان را از حیوان منفک می‌کند، نه انسان را از انسان. پس قوانینی که مرتبط به حفظ انسان و فراهم آوردن نیازمندی‌های مستقل اوست، نیاز همگانی است. کسی نمی‌تواند بگوید من به جای تو فکر می‌کنم، به جای تو رنگ لباس تو را انتخاب می‌کنم و غیره.

قوانین طبیعی نزدیک به مطلق و پایدارند و با کشف و کنترل آن‌ها سلطه انسان بر طبیعت افزایش می‌یابد؛ ولی «قوانین اجتماعی» نسبی‌اند و قابل تغییر. قوانین

طبیعی بخشی از طبیعت‌اند که انسان در ساخت آن سهمی ندارد، و تنها در کنترل نسبی آن نقش دارد. انسان در رخ دادن و ندادن زلزله نقشی ندارد، ولی در کنترل عوارض آن می‌تواند نقش داشته باشد. درحالی‌که «قوانین اجتماعی» کاملاً ساختهٔ انسان‌اند. به همین دلیل قوانین طبیعی ثابت‌اند و قوانین اجتماعی بنا بر نیازمندی‌های بشر و پیشرفت و تکامل جوامع تغییر می‌کنند. حقوق بشر، حقوق طبیعی انسان شناخته می‌شود. پس جهان‌شمول و همگانی است و تابع معیار دیگری جز انسان بودن نمی‌شود.

افزون بر حقوق طبیعی باید از سایر حقوق انسان مانند حقوق مدنی و حقوق سیاسی نیز نام برد. حقوق مدنی، به حقوقی اطلاق می‌شود که میان شهروندان رد و بدل می‌گردد و دولت به‌عنوان داور میان شهروندان موظف به حفظ آن است. حقوق سیاسی مناسبات میان شهروندان و دولت را تعیین می‌کند؛ مانند حق انتخاب کردن و انتخاب شدن به مقام‌های دولتی، حفظ امنیت در برابر بیگانگان و غیره. شهروندان عضو دولت محسوب می‌شوند؛ بنابراین حق دارند کسانی را که می‌خواهند منافع آن‌ها را نمایندگی کنند خود انتخاب کنند.

امنیت و دموکراسی جامعه ایجاب می‌کند که افراد از بخشی از حقوق طبیعی خود صرف‌نظر کنند تا در ارتباط با دیگران از حقوق سیاسی و مدنی برخوردار بشوند. حق به عنوان پدیدهٔ مدرن در جامعه‌ای که قانون به‌جای مذهب محور رفتار فرد و عملکرد دولت است، پذیرفته شده است. در جوامع پیشامدرن، و مذهب‌محور، افراد مکلف‌اند، نه صاحب حق. جمهوری اسلامی، براساس فقه اسلامی افراد را مکلف می‌داند، نه صاحب حق. این، یعنی نفی آزادی افراد، که خود منشأ تضاد و کشمکش میان شهروندان با ارزش‌های مدرن، و حکومت با ارزش‌های سنتی و مذهبی است. مرحله‌ای که جوامع دموکراتیک پشت سر گذاشته‌اند.

خواست آزادی و حق خواهی به همدیگر تنیده شده‌اند. آزادی خود بخشی از حق انسان است. زمانی که از حق حرف می‌زنیم، یا حقی است که در جامعه پذیرفته شده است، اما دولت یا نهاد دیگری آن را نقض می‌کند؛ یا حقی است که انسان در تکامل زندگی بشری به آن پی برده، ولی هنوز آن را به‌دست نیاوده است. مانند حق آزادی که شامل آزادی بیان، آزادی اندیشه، آزادی انتخابات، اجتماعات و



اعتراضات و اعتصاب؛ حق شهروندی، حق رأی، حق داشتن تشکل مدنی، صنفی و سیاسی و غیره. تمام این حقوق و آزادی‌ها در قانون اساسی ایران تصویب شده است. بنابراین، وقتی این‌گونه حقوق که در جامعه و نهادهای قانونی آن پذیرفته شده است نقض شود، جنبش حق‌خواهی شکل می‌گیرد. یعنی حق قانونی و پذیرفته شده توسط نهادی که قرار است حافظ آن باشد، یعنی دولت، نقض شده است. جنبش سبز از این زاویه، جنبش حق‌خواهی بوده است، که نخست در شعار «رأی من کو؟» بازتاب اجتماعی یافت. در پی اعتراض به نادیده گرفته شدن این حق، حق اعتراض، حق آزادی بیان و حق اجتماعات نقض شد. یا به عبارت دیگر مشخص شد که آزادی علی‌رغم تصویب آن در قانون هنوز به دست نیامده است. از این زاویه، جنبش سبز یک جنبش آزادی‌خواهی و مقابله با دیکتاتوری بود.

پرسش: در ادامه پرسش پیش، و با در نظر گرفتن گفتاوردی از شما که «حد آزادی را قانون تعیین می‌کند»، پیرامون مسائلی مانند شش سال حصر رهبران نمادین جنبش سبز، بازداشت روزنامه‌نگاران، یا زندانی کردن یک پژوهش‌گر در زمینه علم فیزیک، در شرایطی کاملاً غیر قانونی و غیر انسانی، آیا آقای روحانی می‌تواند در جایگاه مجری قانون اساسی، حتا به عنوان یک شهروند، بی‌توجهی به قانون را زیر پرسش ببرد؟ و آیا این به معنای وارد شدن به حدود اختیارات قوه قضاییه است؟

**پاسخ:** این درست است که انسان با حقوق طبیعی و آزاد متولد می‌شود، اما در جامعه و در مناسبات و کنش و واکنش با دیگران، ناچار باید محدوده‌ای برای آزادی خود در نظر بگیرد که به آزادی دیگران صدمه نزند. حد و مرز این آزادی را قانون مشخص می‌کند. به عبارت دیگر آزادی یک فرد تا جایی ادامه می‌یابد که آزادی افراد دیگری شروع می‌شود؛ یعنی حد آزادی افراد تا مرز آغاز آزادی افراد دیگر ادامه می‌یابد. مانند دیواری که دو ملک را از هم جدا می‌کند. این حد را قانون تعیین می‌کند و افراد موظفاند آن را رعایت کنند. دولت هم به‌عنوان نهاد قدرت باید حافظ آزادی مردم و حد و مرزها باشد. این یک اصل کلی است. اما رژیم‌های دیکتاتوری برای خود آزادی مطلق قائل‌اند، از جمله آزادی در نقض آزادی قانونی مردم.

درمورد نقض آزادی و پایمال شدن حقوق افراد بی‌گناه، زندانی کردن روزنامه‌نگار، وکیل، پژوهش‌گر و فعالان مدنی در ایران، با کمال تأسف آقای روحانی اشتباهات آقای خاتمی را تکرار می‌کند. ایشان هم چشم خود را بر روی ستمکاری‌هایی که علیه مردم انجام می‌گیرد بسته است و کارش از حد گله‌گزاری فراتر نرفته است. روحانی مانند خاتمی نقش و نیروی اجتماعی مردم را در برابر قانون‌شکنی‌ها و ستمکاری‌های دستگاه قضایی و سپاه و نیروهای امنیتی نادیده می‌گیرد. روحانی از پشتوانه آرای اکثریت مردم برخوردار شده و می‌تواند از این نیرو برای پیشبرد کارهای قانونی، حفظ حقوق و آزادی مردم، و وعده‌های خود در تمام دوره ریاستش یاری بطلبد. من فکر می‌کنم مردم هم آماده یاری رساندن به او هستند، اگر خواست آن وجود داشته باشد و ایشان شرایط لازم و نیز امنیت مردم را فراهم کند.

نباید فراموش کرد که روحانی شهروند معمولی نیست. او رئیس جمهور و مقام دوم کشور، و منتخب نزدیک به ۲۰ میلیون شهروند است؛ و مسئول و موظف است که در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی، که به آن سوگند یاد کرده، و خود را مجری آن می‌داند، حداقل حقوق نیم‌بند و ناقص شهروندی را که در فصل سوم قانون اساسی آمده است، اجرا کند. این درست است که اجرای فصل سوم قانون اساسی، در باره حقوق ملت، جامعه ما را دموکراتیک نمی‌کند، و بسیاری از مشکلات همچنان باقی می‌ماند؛ اما می‌تواند بخشی از حقوق شهروندی و آزادی را تأمین کند، و به‌ویژه مانع دستگیری، زندانی و شکنجه کردن افراد بشود. به نظر من این خود به‌تنهایی بسیار مهم است.

به موجب اصول مندرج در همین فصل، قوه قضایی حق ندارد به بهانه مستقل بودن ناقض حقوق مردم باشد؛ و آقای روحانی حق ندارد به بهانه استقلال قوه قضایی، مسئولیت، وظیفه و قدرت قانونی خود را نادیده بگیرد و چشم خود را بر قانون‌شکنی قوه قضایی ببندد. شک نیست که استقلال قوه قضایی یک اصل است. اما در جمهوری اسلامی این اصل زیر پا گذاشته شده و دستگاه قضایی به اهرم سیاسی بخشی از حکومت بدل شده است. یکی از دلایل انتصاب صادق لاریجانی، یک روحانی رده دوم، بی‌تجربه و کم‌دانش توسط رهبر به ریاست قوه قضایی

همین است که او بتواند بر دستگاه قضایی، اهرم مجازات مخالفان، سلطه دائمی داشته باشد و دستگاه قضایی را به ابزار سیاست‌های خود بدل کند. این واقعیت تلخ یک‌بار توسط صادق لاریجانی نیز اعلام شد که دستگاه قضایی تابع دستورات رهبری است. با توجه به این واقعیت چگونه می‌توان از استقلال قوه قضایی حرف زد؟

در مورد حصر رهبران نمادین جنبش سبز نیز همین اصول باید رعایت شود. روحانی باید قوه قضایی، و یا هر نهاد و مقامی که دستور حصر را داده، زیر پرسش ببرد و مدام از آن‌ها بخواهد مستند قانونی خود را برای حصر این افراد اعلام کنند و یا دادگاه منصفانه و آزادی را که خواست آن مدام تکرار می‌شود برای تعیین وضعیت آن‌ها تشکیل دهند. انباشت این زورگویی‌ها و قانون‌شکنی‌ها توسط مقامات حکومتی است که نظام و جامعه را به فساد و بی‌اخلاقی مفرط کشانده است.

**پرسش:** به نظر شما، آیا حقوق بشر/ حقوق زنان مقوله‌ای است که می‌تواند به هر دلیل هنگام پرداختن به مسائل دیگر یک جامعه کنار گذاشته شود؟

**پاسخ:** به‌طور آشکار پاسخ کوتاه به پرسش شما منفی است. یکی از مشکلات اساسی جامعه، ثانوی شمردن حقوق بشر، به‌ویژه حقوق زنان است. جمهوری اسلامی برای نقض حقوق زنان توجیه مذهبی و فقهی هم دارد، و برای حقوق بشر هم «حقوق بشر اسلامی» درست کرده است، که چیزی نیست جز توجیه سیستماتیک نقض حقوق بشر. نقض حقوق بشر و حقوق زنان به فرهنگ، ارزش‌ها و قوانین نظام از جمله در دستگاه قضایی بدل شده است. دولت روحانی که در کمپین انتخاباتی خود رفع مشکلات اقتصادی، آزادی زندانیان سیاسی و برداشتن حصر را وعده داده بود، تا به امروز تمام توجه و تمرکزش حول مسئله اقتصادی بوده است. روحانی به دو اشتباه بزرگ ادامه می‌دهد. یکی آن‌که فکر می‌کند مشکلات اقتصادی بدون رفع مشکل سیاسی ایران حل می‌شود؛ و دوم، وظیفه و مسئولیت خود را برای عملی کردن وعده دیگر خود، یعنی محافظت از حقوق

مردم فراموش کرده، و آن را به دستگاه فاسد قضایی، که به اهرم سیاسی دستگاه نظامی و امنیتی بدل شده، واگذار نموده است. توجیه این غفلت بزرگ هم بهانه استقلال قوه قضایی است. حل مشکلات اقتصادی ایران در گرو رفع مشکلات سیاسی، و در رأس آن، آزادی همه زندانیان سیاسی و پایان دادن به حصر غیر اخلاقی و غیر قانونی رهبران نمادین جنبش سبز است. ادامه وضعیت کنونی، یعنی ادامه نبود امنیت. نخستین شرط پویایی اقتصاد در هر جامعه وجود امنیت است. اخیراً، علی‌رغم برداشته شدن تحریم‌ها، در پی تردید شرکت‌های اروپایی برای سرمایه‌گذاری در ایران، مقامات ایرانی آمریکا را سرزنش کرده‌اند که گویا نمی‌گذارد اروپایی‌ها وارد بازار ایران بشوند. در حالی که چنین نیست. سخنگوی وزرات امور خارجه آمریکا، تردید اروپایی‌ها را نه به دلیل ممانعت آمریکا، بلکه به دلیل نبود امنیت لازم برای سرمایه در ایران دانسته است. بنابراین، اگر دولت روحانی درباره حل مشکلات اقتصادی ایران جدی است، همزمان باید مشکل سیاسی ایران را برطرف کند. انتخاب دو باره او در گرو حل هر دو مشکل است.

این را هم اضافه کنم که حقوق بشر پدیده‌ای مدرن است. جوامع پیشامدرن حقوقی برای انسان قائل نبودند. هر چه بود تکلیف بود. انسان مکلف به دنیا می‌آمد، و مکلف به اعتقادات جزمی، و فرمانبرداری از متولیان آن زندگی می‌کرد. حقوق زنان حقوق بشر است، و رعایت حقوق بشر نخستین اصل در سلسله حقوق انسانی در جامعه است، و نخستین بند از حقوق زنان برابری با حقوق مردان است. یعنی مقدم بر حقوق سیاسی و اجتماعی افراد؛ به عبارت دیگر، حقوق بشر مادر دیگر حقوق انسانی است. حقوق بشر، بخشی از حقوق طبیعی انسان است که فرد با آن متولد می‌شود و دیگران باید آن را رعایت کنند و هیچ شرطی هم بر آن حاکم نیست.

اگر نهاد حفظ حقوق سیاسی افراد دولت است، محافظ حقوق بشر تمام نهادهای اجتماعی جامعه، از جمله نهاد خانواده است. زیرا حقوق بسیاری از زنان و کودکان در خانواده و توسط افراد خانواده آن‌ها نقض می‌شود. تحقیقات نشان می‌دهد که حتا در جوامع پیشرفته یکی از مکان‌های خطرناک برای زنان خانه خود آن‌هاست. زیرا حفظ و یا نقض حقوق زنان، و همچنین کودکان، در دست افراد خانواده،

به ویژه مردان، است که از نظر فیزیکی توان مندترند. جایی که نهادهای رسمی و قانونی حفظ حقوق افراد، مانند پلیس و دادگاه، غایب‌اند که مانع تجاوز به حقوق زنان و کودکان بشوند.

فرهنگ مرد سالاری هنوز و همچنان در تمام جوامع به درجات مختلف باقی است. در جامعه‌ای مانند ایران، که قوانین بر فقه و سنت استوار است بسیاری از ستم‌هایی که در خانه و جامعه علیه زنان اعمال می‌شود، یا قانونی است و یا توجیه فقهی می‌شود.

پرسش: دوران حضور خیابانی جنبش سبز، پر بود از روش‌ها، کنش‌ها و شیوه‌های اعتراضی گونه‌گون و سرشار از خلاقیت؛ حتا هنر و ادبیاتی که در این جنبش خلق شد، در تاریخ ما مثال‌زدنی است. چگونه می‌توان کوشندگان مدنی جامعه را تشویق کرد تا به معنای دقیق کلمه کنش‌گرانه به بازتعریف معانی، فضاها و نمادهای چیره حکومتی ادامه دهند؟

**پاسخ:** سخن شما کاملاً درست است. ویژگی‌های جنبش‌های مقاومت و اعتراضی هنرمندان را که معمولاً روحیه‌ای حساس‌تر از دیگران دارند، به واکنش‌های سریع و خلاقانه می‌کشاند. آثار ادبی و هنری که از دوره فعال جنبش سبز باقی مانده، و یا ادامه آن‌ها که به نوعی بازتاب دهنده روحیه ضربه خورده، و یا حتا بیان ناامیدی‌ها، و البته امیدهای فراوان است، سرشار از خلاقیت‌های به‌یاد ماندنی است. بخشی از وظایف کوشندگان مدنی زنده نگاه‌داشتن نام پیشگامان جنبش سبز است؛ زنده‌یادانی مانند سهراب اعرابی، ندا آقاسلطان، ترانه موسوی، و ده‌ها جوانی که خونشان سند پایداری و بقای جنبش است. این نام‌ها و یادها باید بر تارک آثار ادبی و هنری، یا بیانیه‌های اعتراضی این دوره باقی بماند و به آیندگان منتقل شود. در واقع این یادها بخشی از امیدی است که باید زنده بماند، و می‌ماند. به قول هوارد زین (Howard Zinn)، فیلسوف مدافع حقوق بشر، «امیدواری در زمان‌های بد، رومانیتیک احمقانه نیست. واقعیت این است که تاریخ انسان، صرفاً تاریخ ستمکاری‌ها نیست، تاریخ هم‌دردی، فداکاری، شجاعت و مهربانی‌ها نیز هست.»

باید پذیرفت که بخشی از خلاقیت‌های مثال‌زدنی آن دوره متعلق به همان دوره، و بازتاب‌دهنده شرایط حضور مردم در خیابان‌هاست. هر دوره و هر شرایطی نوع فعالیت خود را می‌طلبد. می‌دانیم در جنبش سبز دامنهٔ سرکوب‌ها آن‌قدر گسترده بود که هنوز با گذشت ۶ سال برخی از کوشندگان جنبش مدنی در حصر و زندان‌اند. این امر دو واقعیت را نشان می‌دهد. نخست این که حکومت هنوز و همچنان از برآمدن جنبش سبز وحشت دارد؛ و دوم این که علی‌رغم صدمات شدیدی که برخی از این کوشندگان و همچنین رهبران نمادین جنبش سبز متحمل شده‌اند مقاومت آن‌ها ادامه دارد. وظیفهٔ نیروهای مدنی و مدافعان حقوق بشر در این روزها این است که ضمن بازتاب دادن مقاومت و مبارزهٔ آن‌ها، مکانیسم‌های دفاع از حقوق آنان را به‌روز کنند و به دیگران آموزش بدهند. درس‌آموزی از تجارب ناموفق و موفق کاری است که در دورهٔ حرکت آهسته و مقطعی جنبش می‌تواند توسط کوشندگان جنبش انجام بگیرد. امیدواری و امیدبخشی خود نیروی بزرگی است که می‌تواند گذشته را به آینده متصل کند. این درس‌آموزی محدود به جنبش سبز یا ایران نیست. می‌توان از تجارب مثبت و منفی جنبش‌های آزادی‌خواهی سراسر جهان درس گرفت. کما این که آن‌ها از ما درس گرفته‌اند و می‌گیرند.

در مورد بازتعریف معانی، شناخت واقعیت، یا چشم در واقعیت داشتن و فعالیت‌ها را بر آن منطبق کردن یکی از اصلی‌ترین مسئولیت‌هاست. و گرنه مدافعان حقوق مدنی دچار جزم‌گرایی شده، به دلیل پاسخ نگرفتن از شیوه‌های کارشان ممکن است ناامید شوند. در حالی که اگر شیوه‌های مناسب شرایط به‌کار برده شود، بی‌شک پاسخ‌های مثبتی برگرفته خواهد شد.

واقعیت دیگر این که فرایند کسب آزادی و دموکراسی دراز مدت و پر از افت و خیز است و گام به گام پیش می‌رود. در دورهٔ فعال بودن جنبش در خیابان‌ها این گام‌ها سریع‌تر طی می‌شد و در شرایط افت جنبش، مانند امروز این گام‌ها کندتر حرکت می‌کند، اما ایستا نیست. کوشندگان جامعهٔ مدنی باید این واقعیت‌ها را مدام برای خود و دیگران تکرار کنند.

نکتهٔ مهم دیگر این است که بدانیم وضعیت امروز حکومت، وضعیت سال ۸۸

نیست. آن‌ها به استیصال رسیده‌اند؛ تنها میزان و شدت سرکوب و مجازات را بالا برده‌اند. جامعه به فساد و بی‌اخلاقی مقامات رژیم بیشتر پی برده است و مردم از حکومت فاصله بیشتری گرفته‌اند.

یکی از شیوه‌های حکومت اسلامی برای منحرف کردن افکار عمومی تحریک مردم علیه کشورهای غربی به ویژه امریکاست تا در پس آن شعارها و نادرستی‌های عوام‌فریبانه، فساد و عقب‌ماندگی خود را پنهان کند. انحراف افکار عمومی برای رژیم کاربرد دیگری نیز دارد و آن این که هر زمان جنبش‌های اعتراضی مردم رشد کرد آن‌را به بیگانگان وابسته بدانند. شیوه‌ای که در مورد جنبش سبز و رهبران نمادین آن نیز به کار بردند.

پرسش: گفته‌اید که شرکت در انتخابات برای مردم درون مرز، می‌تواند تاکتیکی برای ایجاد تغییر در زندگی روزانه، یا دست‌کم تعریف شرایط آن باشد. آیا می‌توان از این صحبت، این برداشت را هم داشت که انتخابات، و در نگاه گسترده‌تر کارزار انتخاباتی، می‌تواند فرصتی باشد برای همگرایی نسبی اصلاح‌گران درون حکومت با تحول‌گرایان جامعه مدنی؟ در این صورت، آیا می‌توان این «فرصت» را به سوی برساختن یک استراتژی همراه و همسوکننده نیروهای مدنی برای برکشیدن صدای جنبش‌های اجتماعی رهنمون کرد؟

پاسخ: این پرسش شما به دلیل آن‌که نگاه به آینده دارد، نه بررسی تجارب گذشته، از اهمیت برجسته‌ای برخوردار است. به ویژه آن‌که شما به درستی طیف گسترده مخالفان حکومت انحصاری و خودکامه را یکدست ندیده‌اید، و در نفی، روی وجه اثباتی تفاوت‌ها تکیه کرده‌اید. سعی می‌کنم به هردو قسمت پرسش شما پاسخ بدهم.

شرکت در انتخابات آزاد و دموکراتیک اما و اگر ندارد. ولی زمانی که انتخابات غیرآزاد است، مهندسی و کنترل می‌شود و نامزدها باید از صافی شورای نگهبان عبور کنند، مردم برای شرکت کردن و یا شرکت نکردن در هر انتخابات ارزیابی و تحلیل مشخصی کرده، فکر می‌کنند آیا شرکت کردن سودمند است یا برعکس. مردم این واقعیت را می‌دانند که شرکت در انتخابات کنترل شده در ایران یک

وجه منفی دیگر هم در بر دارد. بدین معنا که انتخابات اهرم مشروعیت‌بخشی به نظامی ضد خواست‌های آن‌هاست. به عبارت دیگر هر رأیی که به صندوق ریخته می‌شود دو بار مثبت و منفی دارد. نخست، شما می‌توانید میان دو نامزد بد و بدتر، به ناچار اولی را انتخاب کنید و فرضتان این باشد که بودن یک صدای نیم‌بند در مجلس از نبودن آن بهتر است. بار منفی رأیی که به صندوق ریخته می‌شود، تأیید ضمنی نظام ولایت مطلق فقیه محسوب می‌شود. این دو گانگی است که بسیاری را به تردید می‌کشاند. به‌طور مثال در انتخابات اخیر مجلس، با تاکتیکی که مدافعان سیاست اعتدالی به‌کار گرفتند، علی‌رغم رد صلاحیت ۹۹ درصد اصلاح‌طلبان شناخته شده، باز فضایی برای مانور و شرکت در انتخابات باقی ماند. اما همیشه این‌گونه نبوده و نیست.

اما پرسش شما را هم نمی‌توان به سادگی نفی کرد. یعنی انتخابات در جامعه بسته‌ای مانند ایران به‌هر حال یک فرصت است و می‌توان و باید ماهرانه از آن بهره جست.

در مورد همگرایی اصلاح‌طلبان درون حکومت و تحول‌گرایان جامعه مدنی راه مشترکی وجود دارد که نمی‌توان و نباید از آن پرهیز کرد. در واقع در هر مرحله از دگرگونی‌های اجتماعی نیروهایی با هم همگرا هستند. اما برای آن‌که اشتباه محاسبات گذشته، به‌ویژه در زمان انقلاب ۱۳۵۷ تکرار نشود، دو وجه نفی و اثبات دگرگونی، نباید به نفی کاهش پیدا کند. در بُعد نفی هم یکسانی وجود ندارند. در این سو طیفی از نیروها پتانسیل همگرایی دارند. بنابراین نخست باید نیروهای همگرا و اهداف آن‌ها را شناخت. دوم، اهداف دراز مدت نیروهای تحول‌گرا لزوماً همان نیست که طیف اصلاح‌طلب حکومتی می‌خواهد. همراهی مرحله‌ای با این طیف یک اصل اجتناب‌ناپذیر است. اما اهداف استراتژیک تحول‌گرایی را نباید مسکوت گذاشت. با رعایت این نکته است که در روند حرکت به سوی آینده، بخشی از اصلاح‌طلبان حکومتی به ادامه راه تا دسترسی به آزادی و دموکراسی راغب خواهند شد. پس باید آن‌را تبلیغ و ترویج کرد، نه آن‌که به خاطر ایجاد همگرایی بر آن سرپوش گذاشت.

تحول‌خواهان باید استراتژی خود را برای ادامه راه تا دستیابی به اهداف دراز



مدت خود، یعنی آزادی و دموکراسی، تنظیم و تبلیغ کنند. همگرایی میان دو طیف اصلاح طلبان حکومتی و تحول گرایان تنها راه گذار به آن خواست‌های دراز مدت و استراتژیک است.

پرسش: ... و پرسشی که همیشه برای من مطرح است: چگونه است که مبارزات هموطنان جوان با باورها و نظام‌های ارزشی گوناگون، بلکه متضاد، در درون ایران، که - سراسر زندگی‌شان را زیر سایه حکومتی بی‌خرد، واپس‌گرا، و تمامیت‌خواه گذرانده‌اند، در مقایسه با مبارزات بسیاری از ایرانیان مهاجر و ساکن فضاهای آزاد و دموکراتیک، که انتظار می‌رود اهمیت و ارزش کرامت انسانی و قرارگرفتن حق فردی در مرکز تفکر سیاسی را عملاً زندگی کرده باشند؛ واقع‌بینانه‌تر، پیش‌روتر و متمم‌تر است؟

**پاسخ:** شیوه‌های موفق در جنبش اجتماعی در واقع پراگماتیک و ابژکتیو است، نه سوژکتیو. به عبارت دیگر، کنش‌گری در جنبش اجتماعی و یافتن شیوه‌های موجود و ممکن مبارزاتی نمی‌تواند از زاویه ایده‌آلیستی به دست آید، و کسانی که در بطن این تلاش‌ها هستند نیز معمولاً چنین نمی‌کنند.

بر این اساس، من در تأیید گفته شما می‌گویم که کلید این دو گانگی را باید چشم در واقعیت داشتن مبارزان داخل و ضرورت انطباق خواست‌ها با ممکن‌ها، یا با فاصله کمی از ممکن‌ها دانست. در حالی که در محیط خارج، به دلیل دور افتادن از واقعیت‌ها و فرو افتادن در ذهن‌گرایی مفرط، و تصوراتی که همواره جای واقعیت‌ها نشانده می‌شود و اساس داوری قرار می‌گیرد، احتمال خطا بالاست.

به‌طور طبیعی کسی که با فاصله از محیط و شرایط ایران زندگی می‌کند، نمی‌تواند مشکلاتی را که مردم روزانه با آن دست به‌گریبان‌اند، به درستی بشناسند، و به‌همان نسبت از بختکی که بر زندگی مردم سوار است، درکی واقع‌گرایانه داشته باشد. به عبارت دیگر مردم در ایران با تمام مشکلاتی که نظام بر آن‌ها تحمیل می‌کند، نمی‌توانند زندگی و ابعاد گسترده آن‌را تعطیل کنند. آن‌ها مبارزه را منطبق با شرایط زندگی خود در لابه‌لای مشکلاتی که با آن روبه‌رو هستند ادامه می‌دهند. زندگی تعطیل بردار نیست. حتا در بدترین شرایط قابل تصور، مردم نیاز به کار دارند، تشکیل خانواده می‌دهند، بچه‌هایشان را به

مدرسه می‌فرستند، در شهر رفت‌وآمد می‌کنند، دشواری‌های ترافیک را تجربه می‌کنند، برای خرید به بازار و فروشگاه می‌روند، بیمارشان را به بیمارستان می‌رسانند، با دیگری که با آن‌ها متفاوت‌اند کنار می‌آیند، بیکاری، فقر، ستم، تبعیض و زورگویی‌ها و بی‌عدالتی‌ها را تجربه می‌کنند و در کنار همه مشکلات، می‌خواهند و می‌کوشند امکان تفریح و استراحت هم داشته باشند؛ و در عین حال خواهان دگرگونی وضعیت حاکم هم هستند. یعنی برای حقوق خود و مردم دیگر مبارزه می‌کنند، اما به‌نوعی که با شرایط زندگی آن‌ها مطابقت داشته باشد و بتوانند هزینه آن‌را تحمل کنند. به همه این دلایل مردم درون کشور مجبورند نسبت به مشکلات دیدی واقع‌بینانه داشته باشند، و حتی اگر چنین نباشد، این دید بر آن‌ها تحمیل می‌شود، چون در باره جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، با یکدیگر گفت‌وگوشنود می‌کنند و به درک واقع‌بینانه و لمس مشکلات دست می‌یابند. آنان که در خارج از ایران زندگی می‌کنند، از فاصله‌ای دور با این مشکلات روبه‌رو هستند، ارزیابی درست و دقیقی از جامعه‌ای که سال‌ها از آن دور مانده‌اند، و نسلی با خواست و نگرشی متفاوت اکثریت جمعیت آن‌را تشکیل می‌دهد ندارد، و نگاهشان بیشتر ذهنی و ایده‌آلیستی است.

- خرداد ۱۳۹۵

- 
۱. علمداری، کاظم، چرا اصلاحات شکست خورد (نقدی بر عملکرد هشت ساله اصلاح‌طلبان در ایران)؛ انتشارات سایه، لس‌آنجلس، چاپ یکم، ۲۰۰۸
  ۲. سخنرانی دکتر کاظم علمداری در سمینار سازمان‌های جبهه ملی ایران در خارج از کشور، لس‌آنجلس، آوریل ۲۰۱۴
  ۳. برای مطالعه بیشتر در این‌باره نک: علمداری، کاظم، جامعه مدنی: گفتارها، زمینه‌ها و تجربه‌ها؛ انتشارات آموزشکده آنلاین توانا، ۲۰۱۵
- <https://www.youtube.com/watch?v=TuqWWqWcjCc&app=desktop>
- <http://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/62298>

## ۵

### فلسفه پراگماتیسم و تحول دموکراتیک در ایران

گفتگوی سایت مدرسه فمینیستی با کاظم علمداری

جواد موسوی خوزستانی

جواد موسوی خوزستانی - آقای علمداری، سال‌ها پیش از این، به قلم شما، مقالاتی در تشریح و دفاع از فلسفه پراگماتیسم در مطبوعات و روزنامه‌های داخل کشور، به چاپ رسید که بنده توفیق مطالعه برخی از آن‌ها را یافتم. نقدهایی که در ایران به نگرش و روش پراگماتیستی وارد می‌شود در دو سطح نظری و عملی مطرح است. برخی از روشنفکران ایرانی، فلسفه پراگماتیسم (عمل‌گرایی) را با مصلحت‌گرایی یکی می‌دانند گویی پراگماتیسم یعنی انجام هر کاری به «مصلحت فردی». برخی نیز مشکل پراگماتیسم را، تن دادن - یا دنباله روی - از وضعیت موجودِ جوامع بشری قلمداد می‌کنند. به نظر می‌رسد در دیدگاه پراگماتیستی سازوکار اعمال خشونت سیستماتیک و عمدتاً پنهان که معمولاً در نظم‌ها موجود سیاسی نهفته است به سهو یا به عمد نادیده گرفته می‌شود. حال که قرار است این گفتگو حول چگونگی تحول اجتماعی و نحوه استقرار تدریجی دموکراسی در کشور ادامه یابد، پیش از آن می‌خواستم این پرسش را مطرح کنم که اساساً فلسفه پراگماتیسم، تحول اجتماعی را چگونه می‌بیند و سازوکار این تحول را چگونه تبیین می‌کند؟ به ویژه فاصله‌اش را از دیدگاه‌های دیگر مثلاً از نگرش محافظه‌کار یا از دیدگاه افراطی و آنارشستی از چه طریقی توضیح می‌دهد؟

دکتر کاظم علمداری - اجازه دهید از قسمت آخر پرسش شما شروع کنم.

محافظه کاران نه به تغییر، بلکه به حفظ وضعیت حاکم و ممانعت از تغییر، معتقداند و در عمل نیز گذشته‌گرا هستند. آن‌ها از راه‌های مختلف می‌کوشند ارزش‌های کهنه را حفظ و یا احیا کنند. بنابراین آن‌ها را نباید با آنارشیست‌ها، چپ افراطی یا ایدئولوگ‌ها و دگماتیست‌ها در یک گروه قرار داد. چرا که این گروه از رادیکال‌ها (آنارشیست‌ها و چپ‌های افراطی)، تغییر را قبول دارند، ولی کمتر به پروسه تغییرات تدریجی توجه می‌کنند. ایشان برای کسب آرمان‌شان تغییر ناگهانی ساختار نظام سیاسی را هدف قرار می‌دهند. خواست‌ها و مطالباتی مانند آزادی، دموکراسی و حقوق بشر، با شیوه‌های انقلاب قهری و شیوه‌های افراطی به دست نمی‌آید. اهداف آن‌ها می‌تواند خیرخواهانه باشد، اما کاربرد قهر و خشونت و یا انتظار کسب سریع خواست‌ها می‌تواند زمینه کسب این ارزش‌ها را نیز از بین ببرد. افغانستان نمونه برجسته این برگشت به عقب و تخریب زمینه‌های تغییرات تدریجی به سمت مدنیت بوده است.

اهرم تغییر \_ به تمامی \_ در دست دولت نیست که با جابه‌جایی آن، خواست‌ها و مطالبات، تحقق یابد. نقش مردم، هنجارهای فرهنگی و به ویژه مذهب را نباید نادیده گرفت. تغییرات فرهنگی و مدنی پروسه‌ای بلندمدت و دشوار است. نباید تصور کرد اگر بتوان دولت را در اختیار گرفت، اهداف نیز به دست می‌آید و مشکلات برطرف می‌شود. این تجربه افزون بر کشورهای دیگر، در ایران هم، تکرار شده است. نمونه‌هایی در کشور خودمان و عراق دیدیم که وقتی به تغییرات فرهنگی، مدنی و تدریجی، توجه نشد، بهم‌ریختگی دفعتی نهادهای حکومتی، اغلب به واکنش‌های مخرب و حتا عقب‌گرا منجر شد. در این ارتباط پراگماتیسم فلسفه‌ای اصلاح‌گرا است که تغییرات را «فرآیندی» و بلندمدت می‌بیند نه دفعتی و جهشی. از این بابت می‌تواند مورد نقد گروه‌های انقلابی و آنارشیستی قرار بگیرد. پس برخلاف نظری که شما مطرح کردید، فلسفه پراگماتیسم برابر با تن دادن به وضعیت حاکم و دنباله‌روی از آن نیست. هرچند می‌شود تحلیل یا برچسب‌هایی از این دست را در تخطئه پراگماتیسم به کار گرفت اما واقعیت این است که پراگماتیسم نه بدیل یا آلترناتیو مذهب است و نه ایدئولوژی خاصی. یعنی اصلاً «ایدئولوژی نیست». در سیاست انسان گراست. پراگماتیسم «فلسفه

میانجی‌گری میان تئوری و عمل است» و معتقد است که تئوری یا دانش ابزار شناخت است، نه حقیقت، یا هدف. به این اعتبار پراگماتیسم در جستجوی یافتن ابزار مناسب برای هدف مشخص است. تمام واقعیت‌ها گذرا هستند، یعنی در پروسه و تدریجی رخ می‌دهند، پس، تکاملی‌اند، نسبی‌اند و بر خلاف فلسفه هگل، ابدی نیستند. پراگماتیست‌ها تغییر را در پروسه متقابل عینی و ذهنی میان انسان و محیط زندگی خود می‌بینند و راه حل‌ها را نیز از این رهگذر پیدا می‌کنند. در نتیجه، تغییر ساختاری حاصل از این تحول پروسه‌ای، لزوماً اصلاحی و تدریجی است.

س- با توجه به این اشاره‌ی مختصر ممکن است درباره «چیستی» پراگماتیسم و ابعاد این نگرش فلسفی، به ویژه تأثیرش بر جنبش‌های اجتماعی معاصر بیشتر توضیح بدهید؟

**کاظم علمداری** - پراگماتیسم با تئوری کنش متقابل (Social Interactionism)، همچنین با رفتارشناسی (Behavioralism) و روان‌شناسی کارکردی (Functional Psychology) همزاد است. این فلسفه، ذات‌گرا (Essentialist) و هستی‌گرا (Ontological) نیست بلکه جستجوگر است و اندیشه فلسفی را نیز تاریخی می‌بیند. در زمینه رابطه «تئوری با عمل» هم با نظریه مارکس همسویی دارد. پراگماتیست‌ها مانند نظریه‌پردازان کنش متقابل، می‌خواهند دریابند که ذهن انسان (Mind)، چگونه عمل و پردازش می‌کند و در عین حال، جامعه و روابط اجتماعی چگونه کار می‌کند تا نظریه را بر اساس این داده‌ها و واقعیت‌ها تنظیم کنند.

در مورد چیستی عملکرد ذهن انسان در این نظریه‌ها، میان جان دویی (از پایه‌گذاران صاحب‌نام فلسفه پراگماتیسم)، و چارلز کولی و جورج هربرت مید دو تن دیگر از پایه‌گذاران نظریه کنش متقابل، پیوند نظری عمیقی وجود دارد. ده‌ها فعال جنبش زنان در آمریکا برای تغییر اصلاحات اجتماعی از فلسفه پراگماتیسم بهره گرفته‌اند. از میان آن‌ها، جین آدمز در دانشگاه شیکاگو با این جامعه‌شناسان

در ارتباط بود. خود او نیز از چهره‌های برجسته فلسفه پراگماتیسم بود و از آن برای پیشبرد فعالیت‌های زنان بهره گرفت تا برنامه‌های اجتماعی و سیاسی خود را در میان زنان طبقات پائین جامعه در جنوب و محلات فقیرنشین شهر پی بگیرد. آشنایی با شیوه کار جین آدمز کمک می‌کند که پراگماتیسم را بهتر بشناسیم. برای او «نظریه» وسیله و ابزار ایجاد تغییرات اجتماعی در میان این بخش از جامعه بود. پراگماتیسم به او آموخته بود که انسان‌ها و محیط زندگی آن‌ها قابل تغییرند و با این فلسفه، او به آموزش زنان و ایجاد اصلاحات در محیط زندگی آن‌ها دست زد. آدمز رابطه دوستانه‌ای با جان دویی داشت و مشترکاً روی موضوعاتی چون دموکراسی، آموزش و اخلاق کار کرده بودند. مطلق ندیدن دانش در پراگماتیسم سبب شد که جنبش زنان قادر شود بسیاری از سنت‌های ضد زن را که روزگاری حقیقت مطلق پنداشته بودند زیر سؤال ببرد و نشان دهد که آن‌ها ساخته و پرداخته‌ی ذهن انسان-مردان-اند و قابل تغییر. در عین حال جنبش زنان عامل پیدایش بسیاری از تئوری‌های فمینیستی، به ویژه در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی شد. از جمله کتاب "فمینیسم و پراگماتیسم" شارلین حدوک زیگفاید جایگاه فلسفه پراگماتیسم در فمینیسم را تشریح می‌کند. خود جان دویی هم در دیالوگ با زنان فمینیست دانشگاهی و شکل‌گیری دیدگاه پراگماتیستی آن‌ها نقش فعالی داشت. برتراند راسل، جان دویی را نه تنها فیلسوف پیشگام در آمریکا می‌خواند بلکه نقش او را در آموزش و پرورش، زیبایی‌شناسی (Aestheticism)، و تئوری‌های سیاسی با نفوذ می‌داند و اضافه می‌کند که با عمده نظرات جان دویی موافق است.

می‌خواهم به شما بگویم که پراگماتیسم فلسفه‌ای چندوجهی است، منظومه‌ای از رنگارنگی و تنوع آراء و عملکردهاست و شما نمی‌توانید بدون مطالعه آثار پژوهشی و انبوه کتاب‌هایی که در شناخت این فلسفه در جهان منتشر شده، آن را تقلیل‌گرایانه، برابر با مصلحت‌گرایی، و زیرپا نهادن اصول و توجیه‌گر نظم موجود قلمداد کنید. پراگماتیسم عمدتاً فلسفه‌ای در حوزه روش است، نه آیین و ایدئولوژی. شما می‌توانید روش کارتان را برای رسیدن به هدف تغییر دهید، ولی اصول و هدف خود را حفظ کنید. برای نمونه، پراگماتیسم می‌گوید اگر نظریه‌ی

شما نمی‌تواند مشکلی را حل کند، پس نادرست است. مارکس هم همین نظر را دارد. برای مارکسیست‌ها تئوری راهنمای عمل است، نه هدف و آئین. بنابراین، نظریه، پاسخ و هدف نیست بلکه ابزار دستیابی به پاسخ است. با همین استدلال، یک ایده در زمانی که برای زندگی جامعه‌ای، خیر و فایده دارد به اصطلاح با «حقیقت» خوانایی دارد. پس هدف تغییر نمی‌کند، وسیله تغییر می‌کند. به قول ریچارد رورتی باید دید برای بریدن یک شئی، پتک، اره، یا قچی کدام مناسب‌تر است. به دیده‌ی او هدف اجتماعی پراگماتیسم دمکراتیزه و سکولارکردن جامعه است. باید ابزار مناسب آن را شناخت. برای من به عنوان یک جامعه‌شناس وجوه کاربردی پراگماتیسم بر ویژگی‌های فلسفی آن تقدم دارد. همان گونه که می‌تواند برای یک فلیسوف برعکس باشد و وجه انتزاعی آن را مورد نظر داشته باشد.

س - با استناد به تعریف شما پس حقیقت و دانش وقتی کارآ و شایسته است که صرفاً برای «مایی جمعی» مفید باشد؟

**کاظم علمداری** - حقیقت با خوبی، خیر و برکت مشخص می‌شود، پس مطلق نیست. اتفاقاً در این رابطه برخی از روشنفکران به پراگماتیسم ایراد می‌گیرند که دانش را وقتی که با خوبی همراه است حقیقت می‌شمارد و زمانی که بد و تلخ است آن را حقیقت نمی‌داند. این ایراد از آن جا وارد می‌شود که شما حقیقت را مطلق می‌بینید. در حالی که برای پراگماتیست‌ها «دانش» برابر با «حقیقت» نیست. دانش نسبی و متغیر است. پلورالیسم ارزش مرکزی پراگماتیسم است. آن گونه که کارل مانهایم، پایه‌گذار جامعه‌شناسی معرفت، نیز به درستی می‌گوید معرفت یا دانش، در مناسبات اجتماعی ساخته می‌شود یعنی از جایی نازل نمی‌شود. پراگماتیسم دانشی را که به حال افراد سودمند نباشد نمی‌پذیرد. دانش جامعه‌شناسی ابزاری برای شناخت جامعه و رفتار متقابل گروهی است، نه هدف، و نه حقیقت. دانش روانشناسی ابزار شناخت رفتار فرد است. دانش اقتصاد نیز ابزار شناخت مناسبات اقتصادی در جامعه است اما مهم این است که شما به عنوان یک روشنفکر مدافع تحول، همه آن‌ها را متغیر و سیال و نوشونده ببینید.

برخی حقیقت را مطلق می‌دانند. حقیقت مطلق عملاً وجود ندارد. ما با حقیقت‌های مختلف روبه‌رویم. افراد و گروه‌های مختلف ممکن است ارزش‌ها و باورهای دینی خود را حقیقت مطلق بشمارند، اما آن ارزش‌ها برای دیگران ممکن است نه حقیقت باشد و نه مطلق باشد. این خود نشان می‌دهد که حقیقت امری نسبی است و برای افراد و گروه‌های مختلف متفاوت است. به طور مثال باورهای دینی میان ادیان مختلف، متفاوت و گاهی متضاد است. در حالی که باورمندان به یک دین ممکن است باور خود را حقیقت مطلق بدانند.

س - آیا فلسفه پراگماتیسم در تحلیل نهایی، مدافع و توجیه‌گر منافع جمع است یا منافع و ویژگی‌های سرشتی فرد؟ اساساً ارتباطی میان ویژگی‌های سرشتی و طبیعی انسان مانند حس همکاری یا رقابت در روابط جمعی مثلاً در احزاب، وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت است فلسفه پراگماتیسم این پیچیدگی متناقض‌نما را چگونه تبیین می‌کند؟

کاظم علمداری - در زمینه سرشت انسان، میان فلاسفه اختلاف نظرهای فراوان وجود دارد. به طور مثال مارکس فکر می‌کند که منافع جمعی انسان‌ها و تضاد طبقاتی، جامعه را می‌سازد، یا باید بسازد. لیبرال‌ها و دمکرات‌ها - از جمله پراگماتیست‌ها - معتقدند که در تحلیل نهایی، یا در درجه نخست، منافع فردی تعیین‌کننده است و فرد به این دلیل در جمع، مانند حزب سیاسی و اتحادیه کاری، ادغام می‌شود که از منافع فردی خود بهتر دفاع کند، نه لزوماً به خاطر دفاع از منافع دیگران. اگر به دور بر خود نگاه کنید و جنگ و جدال‌ها و رقابت‌ها درون گروه‌های سیاسی مدعی دفاع از منافع مردم و طبقه کارگر و مستضعفان را ببیند متوجه این واقعیت می‌شوید. بخشی از این جنگ و جدال‌ها برسر تعیین ابزار درست برای رسیدن به هدف است، و برخی البته بر سر منافع اشخاص. کم نبودند رهبران احزاب و دولت‌های چپ و راست که بر سر رقابت‌ها و منافع فردی، سر یکدیگر را زیر آب کردند. این در مواردی است که اخلاق در میان افراد به ویژه اخلاق اجتماعی ضعیف و یا غایب است. در جامعه‌شناسی اخلاق به معنای رعایت حقوق دیگران است و بی‌اخلاقی، ضایع کردن حقوق دیگران. در حوزه



همکاری میان افراد، فرد در عمل در می‌یابد که منافع فردی او با منافع کسانی که در موقعیت مشابه او هستند گره خورده است پس به آن‌ها می‌پیوندد. (این مطابق نظر مارکس است) انسان‌ها برای حفظ و افزایش منافع خود به طور مداوم در صدد کنترل و مهار کردن شرایط محیطی خود هستند.

فلسفه پراگماتیسم قبل از آن که بگوید انسان چه بکند، می‌خواهد بگوید که انسان چه می‌کند. یا سرشت انسان چیست، مثلاً سرشت انسان از خود گذشتگی است، یا خودخواهی، یا ذهنیت او چگونه شکل می‌گیرد. براساس این سرشت، رفتار انسان را تئوریزه می‌کند. مثل این می‌ماند که کسانی تصور می‌کنند انسان در ماهیت، تجاوزگر است، پس برای کنترل او باید به طور دائم مراقب او بود که دست به تجاوز نزند. یا انسان موجودی اجتماعی و نوع‌دوست و خیرخواه است و می‌خواهد خود را با خواست‌ها و نیازمندی‌های جمع، همراه و منطبق سازد. متفکران برای توجیه برداشت متضاد خود از ماهیت انسان نظریه یا دیدگاهی فلسفی، اجتماعی و سیاسی ارائه داده‌اند. به طور مثال مارکس فیلسوفی است که سرشت انسان را اجتماعی و عدالت‌خواه می‌داند. یا توماس هابز فیلسوفی است که می‌پندارد انسان ماهیتاً تجاوزگر است و باید دولت قدرتمندی او را کنترل کند و گرنه «جنگ همه علیه همه» رخ خواهد داد. آن‌چنان‌که جان دویی توضیح می‌دهد پراگماتیسم پروسه (فرایند) انطباق انسان با جهان اجتماعی را توضیح می‌دهد. همین برداشت‌های متفاوت از انسان است که فلاسفه، نظرات تجربیدی خود را نوشته‌اند و تنها کسانی که آن را به آموزن عملی می‌گذارند به درجه درستی و نادرستی آن پی می‌برند. برخی از این فلاسفه نظرات‌شان ارزشی است و برخی ابژکتیو. مثلاً ویلیام جیمز، پیشگام در روانشناسی کارکردی، و یکی از پایه‌گذاران دیگر پراگماتیسم، نظریات‌اش با جان دویی تفاوت‌هایی دارد و به سیستم ارزشی نزدیک‌تر است.

س- منظورتان این است که جان دویی به سیستم ارزشی معتقد نیست؟

کازم علمداری - چرا هست، اساس تفکر جان دویی اخلاق است، ولی او برای

آن‌ها «ارزش مطلق» قایل نیست و عمدتاً بر پیامدهای این سیستم‌های ارزشی تأکید دارد. از نظر او سیستم ارزشی تابع میزان و میدان جستجوگری انسان است، یعنی آن را «پروسه‌ای» و نسبی می‌بیند و نه مطلق. مثلاً یک فرد ممکن است با جستجوگری درباره حقیقت، از یک مذهب به مذهب دیگر گرایش پیدا کند و حقیقت مورد قبول خود را تغییر دهد. یا کسی که تا دیروز تصور می‌کرد سقط جنین مطلقاً بد است، فردا به این نتیجه برسد که بستگی به شرایط دارد. یا از اساس نظرش را تغییر دهد. در شرایطی که در آمریکا هنوز محافظه‌کاران دینی استفاده از کاندوم را مجاز نمی‌دانند، در ایران حکومت دینی برای تشویق مردم در استفاده از آن، کلاس‌های آموزش عمومی گذاشته است. هدف کنترل جمعیت است، ابزار کنترل، استفاده از کاندوم. در این مثال‌ها حقیقت‌های مطلق فرد و جامعه تغییر می‌کند، پس چون تغییر می‌کنند نسبی‌اند. در عین حال این مثال نشان می‌دهد مسئولان این پروژه‌ها از روش‌های پراگماتیستی استفاده می‌کنند. پس می‌بینید که این‌ها نه دنباله‌روی است و نه مصلحت‌اندیشی. در یک زمان دیگر ممکن است که این نظرات و سیاست‌ها تغییر کند و کنترل نکردن زاد و ولد به منظور افزایش جمعیت، فایده‌مند بشود.

س- در این میان، سرنوشت «حقیقت» چه می‌شود؟ حقیقتی که برخی آن را نسبی و برخی دیگر با نگاه تعصب‌آلود و ارزشی‌شان، آن را مطلق و لایتغیر می‌پندارند.

کاظم علمداری - برتراند راسل برای حل این مشکل، حقیقت را به فاکت (Facts) و اعتقاد (Belief) تقسیم می‌کند و نتیجه می‌گیرد که فاکت تغییر نمی‌کند بلکه عقیده است که تغییر می‌کند. مثلاً انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ خورشیدی رخ داد. این یک فاکت است، تغییر نمی‌کند. ولی این که انقلاب از آغاز اسلامی بود و یا آن را اسلامی کردند یک «عقیده» است که می‌دانیم نسبی و قابل تفسیر و تغییر است. یا این مسئله که زنان در ایران از ورود به برخی از مشاغل یا به عرصه‌های عمومی مانند استادیوم ورزشی محروم هستند یک فاکت است، اما این که برای رفع این مشکل باید مقررات یا قوانین تغییر کند یا فرهنگ یا هر چیز

دیگری، و یا همه‌ی این‌ها، یک عقیده است. از نظر من مشکل این‌جاست که برای بسیاری، تفکیک میان فاکت و عقیده، امری ساده نیست. دستگاه کلیسای کاتولیک با مراجعه به اصول و اعتقادات دینی خود، گالیله را که «فاکت» گردش زمین را بیان کرده بود محاکمه کرد و قرن‌ها مانع از رشد علم شد، مردم هم از آن‌ها پیروی کردند. یا در ایران امروز قضاتی هستند که سنت‌های قبایل عرب را به جای احکام الهی، پایه قضاوت خود قرار داده‌اند و مردم را مجازات می‌کنند. یا مثلاً در محیطی مانند کشورهای غربی امروز هم‌جنس‌گرایی امری شخصی قلمداد می‌شود و از این رو پذیرفته شده و تعصب مردم در این مورد فروکش کرده است. در گذشته‌ی نه چندان دور مقابله با هم‌جنس‌گراها حقیقت دینی تصور می‌شد و در نتیجه هم‌جنس‌گرایان مستحق مجازات. امروز حتا کشیش‌های همجنس‌گرا نیز خود را پنهان نمی‌کنند و همجنس‌گرا بودن را کار خدا می‌دانند. در واقع حقیقت آن‌ها وارونه شده است. ولی در ایران افراد به جرم هم‌جنس‌گرایی در معرض مجازات‌های بسیار سخت و حتا اعدام قرار دارند. یعنی یک رفتار مشابه در یک کشوری، به امری شخص بدل شده اما در مکان و زمان دیگری به حقیقت مطلق. یا مثلاً پدیده حجاب زنان را در میان مسلمانان کشورهای مختلف مقایسه کنید تا دریابید که چگونه در کشوری مانند عربستان سعودی، افغانستان (زمان حکومت طلبان) و ایران زنان مجبور به پوشیدن مقنعه و برقه و روسری و چادر هستند و بودند. درحالی که در اکثر کشورهای مسلمان دیگر زنان اجباری در پوشیدن چادر و مقنعه و برقه ندارند. حتا در کشوری مانند بنگلادش که تقریباً همه‌ی جمعیت صدوهفتاد میلیونی آن مسلمانند، بخشی از بدن زنان نیز پوشیده نبوده است تا چه رسد به موی سر آن‌ها.

تحلیل پراگماتیستی از این قضیه آن است که در غرب در گذشته افراد هم‌جنس‌گرا ضمن مخفی کردن رفتار جنسی خود، تلاش کردند که محیط زیست خود را - از جمله قوانین را - به سود خود تغییر دهند. آن‌ها در یک «پروسه» تغییرات تدریجی به این خواست رسیدند. یعنی نه به وضعیت حاکم تن سپردند و نه خود را به کشتن دادند. جنبش زنان نیز در غرب همین پروسه را طی کرد. شما اگر برگردید و به تاریخ معاصر نگاه کنید خواهید دید که جنبش‌های مدنی

در پروسه به اهداف خود دست یافته‌اند. از زمان جدابودن مدارس سیاه‌پوستان با سفیدپوستان تا پیداشدن پدیده «بارک اوباما» در آمریکا فقط پنجاه سال می‌گذرد. توجه داشته باشید که فلسفه پراگماتیستی نه به این مختصر که در این گفتگو بیان شد محدود است و نه خالی از عیب و ایراد. میان پراگماتیست‌ها، از جمله آغازگران آن مانند چارلز ساندرز پیرس و جان دوویی و ادامه‌دهندگان راه آن‌ها مانند ریچارد رورتی نیز تفاوت‌های نظری و فلسفی زیادی وجود دارد. توضیح من در این جا برای روشن کردن بخشی از بد فهمی‌های هموطنانم نسبت به این دیدگاه است. و اگر پرسیده شود که آشنایی با دیدگاه پراگماتیستی آیا می‌تواند به ما در شرایط کنونی ایران کمکی برساند؟ پاسخ من مطمئناً مثبت است.

س- پس با این توضیح شما، برداشت آن دسته از روشنفکران ایرانی که پراگماتیسم را برابر با مصلحت‌گرایی و تن دادن به آنچه هست و یا دنباله‌روی از وضعیت موجود می‌پندارند نادرست است و بالطبع قابل دفاع نیست.

کاظم علمداری - به نظر من نه تنها برداشت آن‌ها نادرست است بلکه وارونه است. یعنی آن‌ها برای رد و نفی فلسفه پراگماتیسم تهمت ناروایی را به آن نسبت می‌دهند. در حالی که پراگماتیسم سرشت انسان را مبنی بر این که می‌خواهد محیط را مطابق میل خود، اصلاح کند و یا خود را با محیط زیست‌اش سازگار سازد می‌داند. این ربطی به دنباله‌روی و تن دادن به خشونت وضع موجود ندارد. پراگماتیست‌ها به تغییر معتقدند. ولی شیوه تغییر آن‌ها مانند آنارشیست‌ها و چپ‌ها، انقلابی و ناگهانی نیست و البته به شیوه «چپ فرهنگی» (به قول ریچارد رورتی)، گفتمانی هم نیست، بلکه نهادی است. آن‌ها، انطباق با محیط و انطباق دادن تدریجی محیط به خواست‌های خود را بخشی از سرشت و توان ذهنی انسان می‌دانند. شما از کسانی که ممکن است این‌گونه اتهامات را به مخالفان خود نسبت دهند برای نمونه بپرسید که چرا زنان در ایران با توجه به قانون حجاب اجباری، با روسری در محافل عمومی ظاهر می‌شوند؟ آیا آن‌ها مصلحت‌گرا

و دنباله‌رو هستند یا آن‌که خود را با محیط تحمیلی منطبق کرده‌اند. در عین حال همین زنان برای رفع حجاب تحمیلی، به سهم خود مبارزه و مقاومت می‌کنند و حس می‌کنند که رسیدن به این هدف در «پروسه» به دست خواهد آمد، نه با یک حرکت دفعتی، یا نه با تسلیم شدن، بلکه با مبارزه کردن در یک روند. ایرادهایی که برخی روشنفکران ایرانی به فلسفه پراگماتیسم وارد می‌دانند با پوزش باید عرض کنم که از محتوای فلسفی و روش‌شناسی تهی است و بیشتر به انگ‌های سیاسی و رقابت‌های گروهی و ایدئولوژیک می‌ماند. به نظر من مخالفت و دشمنی چپ ایدئولوژیک و چپ فرهنگی با فلسفه پراگماتیسم در واقع به دلیل مخالفت‌شان با لیبرالیسم و دموکراتیزم نهفته در این فلسفه و شاید به دلیل خاستگاه آمریکایی فلسفه پراگماتیسم است. البته بسیاری از روشنفکران جهان، فلسفه جان دویی را رادیکال و دموکراتیک می‌دانند تا لیبرال. او را رادیکال، دموکرات، تساوی‌طلب، حتا طرفدار سوسیالیسم و کسی که خواهان پایان دادن به جامعه طبقاتی است می‌شناسند. ولی چپ‌های افراطی، پراگماتیسم را ایدئولوژی سرمایه‌داری می‌دانند و با آن دشمنی می‌کنند. هنوز پس از شکست سوسیالیسم دولتی در کشورهای بلوک شرق، متوجه نشده‌اند که اگر واقعاً خواهان دموکراسی‌اند، بنیان آن \_ چه خوش مان بیاید یا نیاید \_ بر لیبرالیسم یا آزادی فردی استوار است.

کنترل دولتی اقتصاد و سیاست همان‌گونه که تجربه کشورهای بلوک شرق نشان داد با دموکراسی هم‌خوانی ندارد. سرچشمه دموکراسی، آزادی انسان است یعنی همان چیزی که اساس و پایه فلسفه لیبرالیسم است. در غرب هم محافظه‌کاران و متعصبان دینی به لیبرالیسم می‌تازند در حالی که خودشان به خوبی از آن بهره می‌برند. آن‌ها از این دشمنی برای خود دکانی درست کرده‌اند که نارسایی‌های سرمایه‌داری (که از قضا خودشان بیشتر مسبب آنند) را به گردن لیبرالیسم بیاندازند. ضدیت با لیبرالیسم، ابزار فریب و گمراهی در دست متعصبان مذهبی در غرب است. زیرا آن‌ها با آزادی فرد مخالف‌اند. کلیسا قرن‌ها به نام دین و خدا، انسان را زیر سلطه خود درآورده بود و مانع دگرگونی و پیشرفت جامعه می‌شد. در ایران هم محافظه‌کاران مذهبی و گروه‌هایی از چپ سنتی، با لیبرالیسم (و به

تبع آن با لیبرالیسم نهفته در پراگماتیسم) ضدیت نشان می‌دهند. ضدیت محافظه‌کاران مذهبی روشن است، ولی این دسته چپ‌ها ظاهراً متوجه نیستند که با این دشمنی، پایه دموکراسی مورد علاقه خود را نیز ویران می‌کنند.

س - ولی آقای علمداری، آیا مخالفت‌های این دسته از چپ‌ها با دیگر فلسفه‌های رقیب، از جمله لیبرالیسم، با نظر کارل مارکس همخوانی ندارد؟ چون که خود مارکس به عنوان پایه‌گذار مکتب مارکسیسم، فلسفه لیبرال را به طور جدی مورد نقد قرار داده است.

**کاظم علمداری** - به نظر من چنین نیست. ببینید مارکس اندیشمندی نابغه بود که بهتر از هر فرد دیگری نواقص و نارسایی‌های سرمایه‌داری را توضیح داده است، ضمن این که تا دروه‌ای سرمایه‌داری را مترقی می‌دانست. او حقوق شهروندی و جامعه مدنی را که لیبرالیسم از آن سخن می‌گوید را نه منفی، بلکه ناکافی می‌داند. در کتاب بسیار پر محتوا "در باره مسأله یهود"، مارکس از جامعه مدنی و آزادی فردی که لیبرالیسم به وجود آورده است دفاع می‌کند. ولی آن را آغاز کار می‌داند و معتقد است که آزادی واقعی فرد در کمونیسم تحقق خواهد یافت. زیرا معتقد است که آزادی نه در جدایی انسان از انسان، بلکه در ارتباط نزدیک آن‌ها با یکدیگر فراهم خواهد شد. اما او در باره بدیل سرمایه‌داری، یعنی سوسیالیسم و سرانجام کمونیسم، چیزی جز بیان کلیات نگفته است. احتمالاً می‌دانید عمر او کفاف نداد که همانند پدیده سرمایه‌داری، کم و کیف سوسیالیسم را نیز روشن کند و مشکلات آن را دریابد. حتا آخرین جلد کتاب سرمایه را نه خودش بلکه فردریش انگلس پس از مرگ مارکس جمع و جور کرد. متأسفانه، توضیح دادن بدیل سرمایه‌داری به پیروان مارکس رسید که هر فرد و گروهی برداشت خاص خود را به جای نظر مارکس قرار داد که در برخی موارد، مانند افغانستان (در زمان شوروی) در عمل به فاجعه انجامید. در همین کتاب مسأله یهود، اگر دولت ابر قدرت شوروی درست فهمیده بود، مارکس به روشنی توضیح داده است که نفی خشونت‌بار مالکیت خصوصی و مذهب توسط دولت منجر به درام برگشت هردو خواهد شد. این پدیده نه تنها در افغانستان، بلکه در خود

شوروی نیز رخ داد. بنابراین، مدعیان دفاع از نظر مارکس هم در ایران از کل ماجرا، جدا نیستند. تا آنجا که به ایرادگیری و نقد از سرمایه‌داری بر می‌گردد آن‌ها می‌توانند به نظر مارکس مراجعه کنند. ولی فراتر از آن، چیز تاره‌ای جز آن‌چه سالیان دراز توسط نظریه‌پردازان شوروی و چین و روشنفکران چپ در غرب ارائه شده است مطرح نکرده‌اند؛ و بپذیریم که این کافی نیست و نبوده است. بخش عمده‌ای از نیروهای چپ نه فقط در ایران بلکه در کل جهان سرگرداند و «چیزی جز نقد سرمایه‌داری و دشمنی با آن» در اختیار ندارند. به ویژه پس از سقوط بلوک شرق و روی‌آوری آن‌ها به سرمایه‌داری، این سیستم مشروعیت تازه‌ای یافته است اما باید پذیرفت که نقد و نفی کردن، فقط آغاز تغییر است، نه همه تغییر. زیرا روند تغییر، افزون بر نقد و نفی، به خیلی چیزهای دیگر نیازمند است مثلاً به روش و بدیل نیاز دارد. ما مسئولیم که هر چه را نفی می‌کنیم باید بگوییم چه چیزی را دوست داریم جای آن بگذاریم و آن چیز چگونه به دست خواهد آمد و چگونه عمل خواهد کرد. مطابق نظر مارکس و نیز پراگماتیست‌ها، نظریه اگر نتواند به عمل منتهی شود ارزش چندانی ندارد. فهم شرایط کنونی جهان با گذشت صدوپنجاه سال از عمر نوشته‌های مارکس و تغییرات بسیار زیاد ساختاری و فرهنگی که در سطوح مختلف رخ داده را با نقد سرمایه‌داری (که بهترین آن‌ها را خود مارکس انجام داده است)، نمی‌توان خاتمه یافته اعلام کرد. نئومارکسیست‌ها پس از اولین تجربه سوسیالیستی انقلاب روسیه، برداشت‌های مارکس را منطبق با شرایطی که در اوان سده بیستم میلادی رخ داده بود نمی‌دانستند.

بازنگری نئومارکسیست‌هایی چون جورج لوکاج و پایه‌گذاران مکتب فرانکفورت با هگلی کردن نظر مارکس و رفع کمبود نقش و حضور فرد در نظریه او با بهره‌گیری از نظریه‌هایی جامعه‌شناسان و روانشناسانی چون ماکس وبر و زیگموند فروید، و بعدها تحقیقات پست استراکچریسم چپ نو (New Left) در غرب پس از تجربه عملی ناکام سوسیالیسم در بلوک شرق، و روی‌گردانی احزاب چپ اروپایی از مارکسیسم ارتودکس (سنتی)، صورت گرفته است. آن‌ها موفق شدند آثار مارکس را در چارچوب آثار و کتاب‌ها آکادمیک در علوم اجتماعی، به

دانشگاه‌های دنیای سرمایه‌داری بقولانند. ولی چاپ میلیون‌ها کتاب مارکس و تدریس آن‌ها در دانشگاه‌های جهان، مشکل کنونی را بر طرف نکرد. در مورد راه‌حل و گریز از مشکلات سرمایه‌داری و ساختار بدیل، هنوز ابزار درخوری، ارائه نشده است. برخی از دوستان چپ ایرانی ظاهراً از این تحولات که لااقل هشتاد سال از عمر آن می‌گذرد انگار بی‌اطلاع‌اند. برخی هم کلیاتی را که مارکس و انگلس درباره سوسیالیسم و کمونیسم گفته‌اند را در پی نقد سرمایه‌داری همچنان تکرار می‌کنند. حتا بخشی از چپ که به چپ فرهنگی معروف شده است، از «رادیکالیزم» و «انقلابی‌گری» نیز بهره‌ای ندارد به جز غرق شدن در بازی زبانی و گفتمان‌هایی که هر روز کلی‌تر و انتزاعی‌تر می‌شوند. حتا دیگر آن پشتوانه تحولات نهادی را که چپ به آن پایبند بود متأسفانه از دست داده است. حداقل چپ فرهنگی در جوامع غرب در حوزه دانشگاهی، پژوهشی، فرهنگ‌سازی نقش ایفا می‌کند. اگر چه آن‌ها هم بیشتر از آن‌که در فکر تحول عملی جامعه باشند ضد آمریکا و سیستم سرمایه‌داری هستند، و عین حال، مانند هر عضو جامعه سرمایه‌داری، ضمن سخن گفتن از برابری اقتصادی، سخت مراقب منافع خودند. چپ فرهنگی از آن‌چه ادعا می‌کند در عمل بسیار فاصله دارد. شاید من‌آشنایی ندارم. ولی در ایران من چپ فرهنگی جدی نمی‌شناسم. در حوزه ذهنی، تولید فرهنگی، تحقیقی، آگاهی‌بخشی و راه‌گشایی جز تکرار آثار گذشته از آن‌ها چیزی ندیده و نخوانده‌ام. در حوزه عینی نیز، آن‌ها، نه عامل تغییر جامعه، بلکه صرفاً تقویت روحیه ضدآمریکایی، شعار دادن علیه سرمایه‌داری و خیال‌بافی برای سقوط آنند. شعارهایی که حاکمان ایران را نیز خوشحال می‌کند. آن‌ها برنامه اصلاحی و عملی برای مشکلات امروز ایران ارائه نکرده‌اند. کدام تحقیق و تحلیل روشن و تازه‌ای در باره جامعه و ساخت حکومتی ایران و پدیده بنیادگرایی به جهانیان که تشنه شناخت آن هستند ارائه داده‌اند؟ چپ فرهنگی باید معنای فرهنگی داشته باشد و در فرهنگ‌سازی بدیل جامعه نقش ایفا کند. من اقدام عملی در این زمینه‌ها از آن‌ها ندیده‌ام. وجه مشترک چپ فرهنگی ایران، با چپ فرهنگی در غرب این است که هیچ‌کدام نمی‌دانند چگونه می‌خواهند دموکراسی و آزادی فردی را با اقتصاد دولتی مورد نظرشان سازش دهند. گویی نمی‌دانند که با



گسترش جهانی شدن، آیا باید از حقوق کارگران جوامع در حال رشد دفاع کنند یا از کارگران کشورهای غربی که کارشان را از دست می‌دهند. آن‌ها در برابر سقوط کشورهای سوسیالیستی و جذب آن‌ها به سرمایه‌داری جهانی سخنی ندارند بگویند. آنان احتمالاً خودشان هم می‌دانند که نه مشکل ایران با تئوری‌های انتزاعی حل شدنی است و نه نظام سرمایه‌داری جهان (که یکایک انسان‌ها \_ چه چپ و چه راست \_ در آن بازیگر فعالی شده‌اند) سقوط خواهد کرد. اگر کشورهای دموکراتیک امروز توانسته‌اند به جامعه‌ای بهتر از کشور ما دست یابند، به خاطر همین دیدگاه‌هایی بوده که بر تغییرات «فرآیندی» تأکید داشته‌اند و به آن پایبند بوده‌اند.

س- اجازه بدهید بازگردیم به بحث پراگماتیسم و رابطه آن با نظرات مارکس. شما در بالا اشاره کردید که وجوه مشترکی میان این دو نظریه‌ی فلسفی وجود دارد. ممکن است در این زمینه بیشتر توضیح بدهید؟

کاظم علمداری - اساس هر دو فلسفه، آزاد زیستی انسان است. منتها در چگونگی رسیدن به آن، راه‌حل مشترکی وجود ندارد. وجه دیگر اشتراک نظر پراگماتیسم با نظر مارکس در رابطه‌ی «تئوری و عمل» است. پراگماتیسم به تئوری به عنوان ابزار کار - که می‌تواند راهنمای انسان در رسیدن به خواست‌هایش باشد - نگاه می‌کند. مارکس هم همین‌طور. چارلز ساندرز پیرس، از نخستین فلاسفه‌ای که پراگماتیسم را به صورتی منسجم معرفی کرد می‌گوید: در عصر صنعتی سه فلسفه هستند که واقعاً برای زندگی اجتماعی کارکرد و راهکار عمل ارائه کرده‌اند: مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و پراگماتیسم. او اضافه می‌کند که منظور من این نیست که این سه فلسفه واقعاً و حتماً در همه جا عمل می‌کنند و راهگشا هستند، ولی آن‌ها در واقع میان تئوری و عمل «میانجی‌گری» می‌کنند.

تشابه پراگماتیسم با اگزیستانسیالیسم در نسبی دیدن دانش و حقیقت است. زمینه‌ای که پست‌مدرنیسم نیز در نقد مطلق‌نگری‌های مدرنیسم از آن بهره برده

است. برخی در مطالعه و مقایسه پراگماتیسم و مارکسیسم وجوه تشابه زیادی می‌بینند. از جمله فلسه مارکس را پراگماتیک می‌دانند. درک رابطه «تئوری و عمل» اساس فلسفه پراگماتیسم در تئوری «پراکسیس» مارکس نیز توضیح داده شده است. پراکسیس یعنی عملی که از یک تئوری ریشه گرفته است یا عملی کردن تئوری، یا «پیوند دانش و تجربه» که در آثار پیروان مارکس از پلخانف گرفته تا لنین و استالین تا مائو تسه تونگ تکرار شده است. برای مارکس فلسفه می‌باید به طور ضروری به عمل تبدیل شود. او در نقد فلاسفه دیگر گفته است که آن‌ها فقط جهان را تفسیر می‌کنند و فلسفه او در صدد تغییر جهان است. پراگماتیست‌ها نیز معتقداند که درستی تئوری، در پروسه عمل مشخص می‌شود. مارکس هم همین اعتقاد را دارد. هم مارکسیسم و تاحدود زیادی هم پراگماتیسم، به عمل هدفمند معتقداند. یعنی عمل صرفاً برای عمل نیست، باید هدفی (تغییری) را دنبال کند. در ضمن، شما حتماً شنیده‌اید که از مارکس گرفته تا پیروان او مثل لنین و مائوتسه‌تونگ و دیگر مدعیان نظام سوسیالیستی گفته‌اند که «بدون تئوری انقلابی، انقلابی رخ نخواهد داد». این چیزی جز «ابزاری دیدن تئوری» نیست که صد البته پراگماتیست‌ها هم به آن اعتقاد دارند.

س - بنابراین می‌پذیرید که به رغم همه این واقع‌گرایی‌ها، پراگماتیست‌ها نیز به دنبال تغییر و دگرگونی جهان و رسیدن به جامعه‌ی ایده‌آل و آرمانی‌اند.

کاظم علمداری - باز هم با نظر شما مخالفم. خیر چنین ایده‌آلی وجود ندارد. ببینید همان گونه که توضیح دادم فلسفه پراگماتیسم در صدد توضیح دلایل رفتاری و چگونگی کارکرد ذهن انسان است و از این زاویه جامعه ایده‌آل برای پراگماتیسم جامعه‌ای است در فرآیند و پروسه‌ای که در آن انسان از یک‌سو خود را با محیط منطبق می‌کند و از سوی دیگر محیط را بنا به ضرورت‌های خود، متحول می‌سازد. اگر بخواهیم قضیه را ساده توضیح بدهیم این می‌شود که در حوزه اجتماعی هر انسان صاحب عقلی در پی آزاد زیستن است. در پی بهتر زیستن است. در پی رفاه است. و در پی عدلت اجتماعی است. نه در پی

وضعیت‌های مخالف آن، یعنی تن دادن به دیکتاتوری و ظلم، در فقر و بدبختی و بی‌عدالتی زیستن. در واقع انسان می‌خواهد بر سر نوشت خود حاکم باشد. نمی‌خواهد دولت قدرتمندی به او نهیبت بزند و تلقین کند که من مصلحت تو را بهتر از خودت می‌دانم و این نتیجه را القاء کند که تابع من باش تا تو را خوشبخت کنم. در چنین صورتی، گرفتار دولتی مانند استالین می‌شود که می‌خواهد مردم را با زور به اصطلاح خوشبخت کند؛ و یا گرفتار دولت دینی می‌شود که خوشبختی را به دنیای دیگری حواله می‌دهد. آن‌ها نیز می‌خواهند با زور و سرکوب، مردم را به اصطلاح به بهشت ببرند.

در حوزه مسایل اجتماعی مناسبات بسیار پیچیده‌تر می‌شود. محیط اجتماعی انسان بسیار دینامیک و پویا است. بنابراین شخص می‌کوشد دو جانبه و چندجانبه عمل کند. هم موقعیت محیط را به سود خود تغییر دهد و هم توان خود را با شرایط حاکم سازگار سازد. این عبارت را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که: تضعیف قدرت محیط نامناسب به سود بالا رفتن توان انسانی تمام می‌شود که می‌خواهد در آن محیط اجتماعی به هدف و منافع خود دست پیدا کند. به طور نسبی مارکس هم همین‌گونه می‌اندیشید. مارکس برای ساخت نظام سوسیالیستی، رشد سرمایه‌داری، رشد آگاهی طبقاتی، تبدیل تغییرات کمی به کیفی را ضروری می‌دانست. این‌ها همه «تغییرات پروسه‌ای» است. با این تفاوت که مارکس به جای فرد، به طبقات اجتماعی نگاه می‌کند، و سرمایه‌داری را نه پایان، بلکه مسیر تحول به جامعه ایده‌آل می‌بیند. یعنی انسان باید با شناخت از محیط اجتماعی‌اش، شیوه تغییر و مطالبات خود را تنظیم کند. این نه دنباله‌روی از شرایط، بلکه درک شرایط و تلاش برای انطباق ذهن با عین، و تغییر تدریجی جامعه است. پیروان مارکس هم، حال به درست یا غلط، در جوامعی مانند چین و ویتنام که سرمایه‌داری رشد نکرده بود، به جای انقلاب سوسیالیستی، انقلاب‌های "تمام خلقی" را تئوریزه کرده بودند. چون شرایط اجتماعی برای سیستم سوسیالیستی آماده نبود. حتا لنین پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه که مناسبات سوسیالیستی را در ذهن می‌پروراند، ناچار به عقب نشینی شد و در سال ۱۹۲۳ برنامه "نپ" (New Economic Plan) که بر اساس اقتصاد سرمایه‌داری بود را

پیشنهاد کرد. یعنی در عمل دریافت که تئوری ساخت سوسیالیسم او با سیستم اقتصاد عقب‌مانده روسیه خوانایی ندارد. به جای اصرار بر ادامه آن‌چه در ذهن پرورنده بود، در عمل به نادرستی نظریه خود پی برد و یک گام سرنوشت‌ساز به عقب نهاد. این برداشت‌ها با فلسفه پراگماتیسم نیز خوانایی و انطباق دارد.

س- با این توضیح مبسوط پس به چه دلایل فرهنگی و سیاسی در مورد پراگماتیسم به ویژه در ایران، از سوی برخی گروه‌های روشنفکری، برداشت متفاوت و به قول شما برداشت وارونه‌ای وجود دارد؟

کاظم علمداری - ببینید این مباحث تا زمانی که سیاسی و ارزشی نشده‌اند، و در زندگی روزمره و در عمل اتفاق می‌افتند مشکلی وجود ندارد. ولی اختلاف زمانی آغاز می‌شود که کسانی پراگماتیسم را مکتب ایدئولوژیک و رقیب مکتب ایدئولوژیک دیگر می‌بینند. آن وقت ارزش‌ها و موضع‌گیری ارزشی، وارد معادله می‌شوند و در نتیجه، سیاست‌ورزی در جوامع بسته و ضرورت مبارزه و مقاومت و تعیین شیوه آن به میان کشیده می‌شود.

نقد پراگماتیسم و برداشت اشتباه از آن نه جدید است و نه به عامه روشنفکران محدود می‌شود. امیل دورکیم، جامعه‌شناس برجسته فرانسوی نیز در نقد پراگماتیسم، نزدیک به یک قرن پیش به اشتباه افتاد و آن را از موضع ارزشی و اخلاقی مورد ارزیابی قرار داد که «استیو لوکز» (Steven Lukes) استاد دانشگاه اکسفورد، و دروکیم‌شناس و مفسر آثار او، در کتابی که در معرفی آثار دورکیم و زندگی او نوشته است به روشنی، بدفهمی دورکیم از پراگماتیسم را توضیح داده است.

می‌دانید که جامعه‌شناسی دورکیم پایگاه اخلاقی دارد و او از همان موضع به فلسفه پراگماتیسم نقد کرده است. زیرا همان گونه که قبلاً گفتم، پراگماتیست‌ها به درستی، حقیقت را نسبی می‌دانند. برای مثال حقیقت مسلمان‌ها با حقیقت مسیحی‌ها که عیسی مسیح را خدا یا پسر خدا می‌دانند متفاوت و گاه متضاد است، و به همین ترتیب هزارها حقیقت وجود دارد که باید گفت هر گروهی

حقیقت خود را دارد. دورکیم حقیقت را به دو حقیقت اسطوره‌ای و علمی تقسیم می‌کرد. اولی را نسبی و دومی را مطلق می‌پنداشت. استیو لوکز این برداشت دروکیم را از اساس نادرست می‌داند. زیرا روشن نیست که واقعیت‌هایی چون مذهب را باید در حوزه حقیقت اسطوری دانست یا حقیقت علمی. زیرا حقیقت مستقل از انسان، و خارج از ذهن، حضور مادی دارد و لزوماً ساخته و پرداخته ذهن انسان نیست. در حالی که دین به تعبیر خود دورکیم در هر دو حضور دارد. یعنی دین با حضور انسان دین‌دار موجودیت می‌یابد و در عین حال تابع وجود فرد نیست. این اختلاف بیشتر از آن‌جا ناشی می‌شود که دورکیم معتقد بود که ذهن و رفتار انسان را ساختار جامعه می‌سازد و کنترل می‌کند و به نقش خود فرد در ساخت این ساختار، بهای لازم را نمی‌داد. در برابر این نظریه، پراگماتیست‌ها به طور جدی بر نقش فرد و پروسه شکل‌گیری ذهن او، تاکید دارند.

س- و اگر ساخت اجتماعی و تاریخی جامعه ویژگی‌های اولی را داشته باشد انسان از دید پراگماتیست‌ها، به آن ساخت، تمکین می‌کند یا درصد تغییر و دگرگونی و اصلاح آن ساخت است؟ و چرا؟ یعنی کدام ویژگی انسان او را به چنین کاری وامی‌دارد؟

**کاظم علمداری** - بر اساس نظر جان دویی، ویژگی یکتای انسان در میان موجودات زنده این است که انسان ظرفیت اندیشیدن دارد، و بر خلاف حیوانات، غریزی رفتار نمی‌کند. از نظر پراگماتیست‌ها اندیشیدن در پروسه و جستجوگری تغییر می‌کند. یعنی انسان با ساخت اندیشه واحد و غیر قابل تغییر، متولد نمی‌شود بلکه آن ساخت را نیز تغییر می‌دهد. همین ویژگی سبب می‌شود که انسان در پروسه به دست آوردن زندگی بهتر و سعادت‌مندتر بیانیدیشد و تلاش کند تا راه‌های ممکن و نوینی را بیابد. پیدا کردن این راه‌ها برای منطبق کردن محیط با خواست‌های خود، از ویژگی‌های این پروسه فکری و عملی است.

برای یک مبارز و مصلح پراگماتیست، تئوری راهنمای عمل و ابزار رسیدن به خواست‌هاست. یعنی فکر و توان اندیشیدن انسان به او کمک می‌کند که بدانند با شرایط، چگونه کنار بیاید و چگونه آن را تغییر دهد که کمترین صدمه متوجه او

شود. کوشش پراگماتیست‌ها آن بوده و هست که خواص آگاهی‌یافتن انسان را دریابند. در واقع جان دیویی می‌خواست بداند که ذهن انسان چگونه کار می‌کند. منظور از ذهن، «پروسه انطباق است». پاسخ او این بود که ذهن انسان ظرفیت این را دارد که هم محیط را با خود منطبق کند و هم خود را با محیط. در یک کلام جان دیویی معتقد بود که تفکر انسان محصول کنش و واکنش اجتماعی است.

جواد موسوی خوزستانی - سپاس بی‌کران از وقتی که برای این مصاحبه اختصاص دادید.

## ۶

### مشکلات گذار از سنت به مدرنیته مصاحبه مجله تلاش با دکتر کاظم علمداری

۱ - جناب علمداری در مقاله‌ای تحت عنوان «برزخ سنت و تجدد در ایران» شما از «وارداتی بودن تجدد» به عنوان «مانع سوم» خروج ما ایرانیان از این برزخ اشاره کرده‌اید. درباره وارداتی بودن تجدد، که تحت عناوین دیگری نظیر مدرنیته، مدرنیت... نام برده می‌شود، مطالب بسیاری نوشته یا گفته شده‌است. به عبارت دیگر، میان اهل قلمی که به این موضوع پرداخته‌اند، شاید تنها وجه مشترک و تنها توافق بر سر «وارداتی بودن» آن است. با وجود این، ما هنوز با تعریف یک‌دست و مورد تأیید درباره خود اصل قضیه روبرو نیستیم. ابتدا بفرمایید از نظر شما پدیده تجدد چیست؟ اگر خود اصل قضیه وارداتی است آیا این معادل فارسی، همان مدرنیته است که استفاده از آن در سال‌ها بسیار متداول شده است؟

دکتر کاظم علمداری - تجدد ترجمه فارسی مدرن به معنای جدید شدن یا امروزی شدن است. البته تجدد کلمه عربی است که به مانند بسیار دیگر از کلمات عربی در زبان فارسی هم متداول شده است. جامعه مدرن در برابر جامعه پیشامدرن یا سنت‌گرا به کار برده شده است. تجدد، مدرنیته و نوآوری در ادبیات فارسی برای واژه مدرن، مدرنیته، مدرنیسم، همه به معنای نوکردن یا نوشتن جامعه و ویژگی‌های انسان به کار رفته است. صفت نو در برابر صفت کهنه قرار می‌گیرد و خود به خود به ترتیب بار مثبت و منفی به همراه دارد. به طوری که همه گرایش به نو و فاصله گرفتن از کهنه دارند. کسی اتومبیل یا خانه و لباس

کهنه را به اتومبیل، خانه و لباس نو ترجیح نمی‌دهد. اما در مورد فکر انسانی و ارزش‌های فرهنگی، گروه‌هایی کهنه‌اندیشی را بر نواندیشی ترجیح می‌دهند، زیرا ارزش‌های کهنه با منافع آن‌ها بهتر مطابقت دارد. به طوری که کهنه‌اندیشی به صورت نیرویی در برابر نواندیشی و تحولات نوین اجتماعی سرسختانه مقاومت می‌کند. پس، ممکن است جامعه‌ای از نظر ساختار غیر فرهنگی، یا تنها از نظر فیزیکی نو شود اما از نظر ساختار فرهنگی و فکری همچنان به گذشته بچسبد. بی‌شک، در این حالت نهادهای قدرت مانند دولت و دین پشتوانه ارزش‌های کهنه می‌مانند و گرنه با تحولاتی نوین در حوزه‌های ساختارهای جامعه، فرهنگ و ارزش‌ها، اگرچه با تأخیر ولی خود را با آن‌ها منطبق می‌کنند.

در این‌جا لازم است به سه وجه یا پارادایم مدرن شدن یا نو شدن جامعه اشاره کنیم. یکی وجه ساختاری، دوم وجه فردی و سوم وجه پروسه‌ای نو شدن جامعه. یعنی جامعه مدرن بدون ساختارهای مدرن و انسان‌های مدرن وجود ندارد و این تحول نه ناگهانی و به یک‌باره، بلکه تدریجی رخ می‌دهد. در حوزه ساختاری، نوگرایی یا نوگردانی در بستر نهادهای جامعه شکل می‌گیرد که به نوبه خود بر رفتار، کردار و افکار انسان تأثیر متقابل دارد. یعنی به موازات تغییرات ساختاری، تغییرات فکری و رفتاری نیز به وجود می‌آید و هم‌زمان جامعه مدرن فرد مدرن و فرد مدرن جامعه مدرن را به وجود می‌آورد. مانند نوگرایی در اقتصاد، دین، اخلاق، قانون، آموزش و پرورش، سیاست، مناسبات خانواده، فرهنگ، ادبیات و جوه مختلف هنر و رفتار انسان و همچنین در حوزه فکری و اندیشه که انسان معمار ساختارهای اجتماعی جدیدتری می‌شود.

جامعه مدرن و انسان مدرن در برابر جامعه و انسان سنتی قرار می‌گیرند. تفکیک این دو نیز به شکل و محتوای روابط میان انسان‌ها برمی‌گردد و روابط انسان برآیندهای متفاوتی در جامعه به وجود می‌آورند به طوری که کل جامعه را از یکدیگر متمایز می‌کند و جامعه مدرن از جامعه سنتی متفاوت می‌شود. ولی همواره جوامعی هستند، مانند ایران، که در فرایند گذار از کهنه به نو درجا می‌زنند و یا بسیار کند به جلو می‌روند، یا میان غلبه مناسبات سنتی و مدرن سرگردان می‌مانند یا موانع ساختاری و فرهنگی راه گذار را بر آن‌ها دشوار و کند



می‌کند.

جامعه نو که در یک پروسه به وجود می‌آید منجر به شکل‌گیری نوع نوینی از ساختارهای اجتماعی و مدنی می‌گردد که رفته‌رفته به نوبه خود بر افکار و اندیشه انسان اثر گذاشته انسان مدرن می‌سازد تا حدی که حضور و وجود جامعه مدرن منوط به حضور و وجود انسان مدرن می‌گردد. یعنی پایداری جامعه مدرن نیازمند انسان‌های مدرن و مناسبات اجتماعی مدرن و مدنی است. در زمینه ضرورت حضور افراد مدرن برای جامعه مدرن یا رابطه متقابل فرد مدرن و جامعه مدرن و رشد نهادی مدرنیته، می‌توان به تحقیقات و نوشته‌های الکس اینکلز و اسمیت، و رابرت بلا جامعه‌شناسان آمریکایی مراجعه کرد. این جامعه‌شناسان معتقدند که جامعه مدرن بدون افراد مدرن وجود ندارد.

بیشتر متفکران اجتماعی برداشت خود از مدرنیته را با ساختارهای نوین جامعه مشخص می‌کنند. ولی نوین شدن را می‌توان در تغییرات تدریجی رفتار و افکار افراد نیز پی گرفت. نوبرت الیاز، جامعه‌شناس معاصر آلمانی در زمینه پروسه مدرن شدن رفتار انسان در طول تاریخ و در کنار مدرن شدن جامعه تحقیقات جالب و جامعی انجام داده‌است که نشان می‌دهد رفتار مدرن بازتابی از جامعه مدرن است که به موازات ساختارهای جامعه رشد می‌کند. به طوری که رفتار مرد و زن مدرن با رفتار مرد و زن سنتی از یکدیگر متمایز می‌گردد. یا شیوه غذا خوردن یا تفریحات فرد مدرن از فرد سنتی متمایز می‌گردد. از طرف دیگر، ساختارهای نوین جامعه خودبه‌خود رفتارهای نو را طلب می‌کند، در غیر این صورت جامعه کارکردهای سنتی خود را از دست می‌دهد بی‌آنکه کارکردهای جدید و ضروری را جانشین آن کرده باشد به‌ویژه آن که جامعه مدرن با رشد جامعه انبوه همراه است.

جامعه‌ای که نتواند موانع گذار را کنار بزند به بحران‌های اجتماعی و هویتی دچار می‌گردد. زمانی که از وارداتی بودن مدرنیته در ایران یاد می‌شود تنها به حوزه فکری محدود نمی‌شود. وجه رفتاری آن نیز مهم است که ما آن‌ها را از غربی‌ها آموخته‌ایم و در بسیاری موارد مدت‌ها در برابر آن‌ها مقاومت نشان داده‌ایم. در حوزه ساختاری نیز چنین بوده است. اقتصاد سرمایه‌داری صنعتی،

دموکراسی در حوزه رابطه دولت با مردم، نقش حضور تشکل‌های مدنی و صنفی، دستگاه قضایی و قانون‌گذاری، آزادی انتخابات و برداشت از دین، آموزش مدرسه‌ای، به‌کارگیری معیار اخلاق مدرن که همراه با مقررات است به جای اخلاق سنتی و جدایی هویت فردی به جای هویت جمعی و گروهی (طایفه و خانواده) و ده‌ها موارد دیگر بسترهای مشخص برای نو کردن جامعه و کارکرد آن است. اهمیت یافتن حقوق فردی و انسانی در برابر حقوق جمعی و گروهی و تکالیف دینی. عقلانی شدن تصمیم‌ها و بورکراتیک شدن مناسبات کاری و بالا رفتن اتیک (Ethics) کار ویژگی‌های دیگر مدرنیته است که هنوز جامعه ایران برخی از آن‌ها را نهادینه نکرده‌است.

۲ - بر پایه این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت: اول - تجددگرایی ایرانیان - در هر یک از وجوهی که آن را در نظر گیریم - برخاسته از قیاسی است که میان وضعیت عمومی خود و غرب کرده‌اند. دوم - این گرایش به «نو کردن» یا «نو شدن» تا زمانی که نوگرایی، گرایش غالب بوده است، از روی الگوی غربی بوده است و سوم این که شما نه در واقعیت «وارداتی بودن» تجدد تردید می‌کنید و نه آن را به خودی خود ناپسند و مردود می‌دانید. اگر این چند نتیجه‌گیری درست باشد، پس چه‌گونه است که در مقاله‌ای که بدان اشاره شد، از «وارداتی بودن تجدد برای ایرانیان» به عنوان «مانع سوم» - در کنار دو مانع دیگر استبداد و جزم‌اندیشی اعتقادی، سنتی و خرافی - یاد می‌کنید؟

تکیه ما بر این امر از آنجاست که دهه‌ها برعلیه تأثیرپذیری از غرب به نام «تقلید» و «غرب‌زدگی» با تمام بار سنگین و منفی که بر آن سوار می‌شد، بستری بود برای بسیج نیرو در خدمت مبارزات گسترده اجتماعی، فرهنگی و سیاسی. آیا میان آن چه شما امروز «مانع سوم» می‌نامید، با آن چه در گذشته نقل می‌شد یا حتا امروز هنوز هم گفته می‌شود، تفاوتی وجود دارد؟

کاظم علمداری - بله، نتیجه‌گیری‌های شما درست است. اما مانع به معنای منفی بودن نیست. نخست تجددگرایی رویدادی مقایسه‌ای میان ایران با غرب است. به‌همین دلیل الگو نوگرایی برای ایران، غرب است، یعنی جوامعی که از ما پیش افتاده و به امکانات نوینی دست یافته بودند. همان‌گونه که ما چند قرن بعد

از غرب به استفاده از علوم و تکنولوژی جدید پی بردیم، ولی برای اصلاح حکومتی یا اصلاح دینی مقاومت و مخالفت بسیار جدی به وجود آمد. یا مثلاً آداب و رفتار مدرن (نو) مانند غذا خوردن با قاشق و چنگال به جای دست، یا استفاده از دوش به جای خزینه در پروسهٔ زمانی تغییر کرد. حتا ساخت مدرسهٔ جدید که از غربی‌ها الگوبرداری کردیم بخشی از جامعه با تحریک روحانیت در برابر آن مقاومت می‌کرد. این نمونه‌ها نشان می‌دهد که وارداتی بودن تمدن غرب، به معنای بد بودن آن نبوده و نیست، ولی وارداتی بودن واکنش منفی به وجود می‌آورد. مخالفان همهٔ جنبه‌های تمدن غرب را رد نمی‌کردند و نمی‌کنند. آن‌ها استفاده از تلفن، هواپیما، تکنیک‌های درمانی مدرن و حتا جت‌های جنگنده را به دلیل غربی بودن بد نمی‌دانند. اما زمانی که به اندیشهٔ غربی و مناسبات اجتماعی و مدنی و سیاسی غرب، مانند حقوق شهروندی، حقوق بشر و حقوق برابر زن و مرد و دموکراسی می‌رسیم گروه‌هایی با انگ غربی بودن آن‌ها را رد می‌دانند و ادعا می‌کنند که مغایر با فرهنگ و دین ماست، و حتا دولت برای مبلغان آن‌ها مجازات تعیین می‌کند. من به عنوان یک جامعه‌شناس در برابر پرسش شما که چرا چنین شد، می‌گویم یکی از دلایل سنتی ماندن ایران وارداتی بودن تجدد بود. نه به معنای آن که بد بود. شخصاً واردات و تقلید کردن تجدد را اجتناب‌ناپذیر و درست می‌دانم. این‌ها دستاورد بشری است. راه دیگری نیست. راه دیگر ماندن پشت دروازهٔ تمدن مدرن است تا روزی که ما خود به آنچه غرب دو قرن قبل رسید، برسیم و آن وقت بگوییم این دیگر مال خودمان است، بومی است! مگر آن چه خواهد بود؟ همین که غربی‌ها کشف و اختراع کرده‌اند. اگر قرار باشد کسی دموکراسی بهتری بیاورد، آنهایی هستند که آن را تجربه کرده‌اند، نه آنهایی که از آن فرار کرده‌اند. بنابراین، این گونه برخوردهای منفی و انکاری نسبت به مدرنیته سیاسی است، ولی واقعیتی است که نمی‌توان نادیده گرفت و اثرات منفی خود را نیز در جامعه به جای می‌گذارد. میان گروه‌هایی که منافعشان بر ممانعت از پذیرش مناسبات اجتماعی جدید است با پوشش تقلیدی و «غرب زدگی»، یا در زمینهٔ صنعت با انگ مونتاژ بودن آن را تخطئه می‌کنند، و آن را نزد افکار عمومی منفی و بد جلوه می‌دهند. اینها واقعیت نامطلوب است، ولی وجود دارد.

منظور از مانع سوم در کنار استبداد و جزم‌اندیشی این واقعیت است. مانع امری است که شما باید به نوعی از آن گذر کنید، نه این که چون با مانع برخورد کردید از اهداف و خواست خود صرف‌نظر کنید. به‌طور نمونه، در برابر آن‌هایی که با خارجی و غربی نامیدن ارزش‌های مدرن مانند آزادی و دموکراسی و برابری حقوق زن و مرد، و بیگانه خواندن آن‌ها با فرهنگ ایران، به راحتی تخطئه‌شان می‌کنند،

نخست باید پرسید ایراد آن‌ها چیست. دوم، مگر علوم و تکنولوژی جدید غربی نیستند؟ مگر اتومبیل، هواپیما و کامپیوتر غربی نیستند؟ همین پدیده‌های مدرن اندک اندک با فرهنگ سنتی ایران تطبیق یافته‌اند. مگر حمام دوش غربی جای حمام خزینه ایرانی را نگرفته است؟ پدیده‌هایی مانند آزادی، دموکراسی و حقوق بشر نیز اندک اندک در فرهنگ ایران جا می‌افتد. ایراد در آن است که گروه‌های واپس‌گرا آزادی و دموکراسی را مغایر منافع خود می‌بینند و آن را در قالب گفتمان غربی و بیگانه بودن با فرهنگ ایران به خورد جامعه بیگانه‌ستیز می‌دهند. متأسفانه، برخی از گروه‌های سیاسی غرب‌ستیز نیز آن را تکرار می‌کنند یا در بهترین حالت در پی بومی‌سازی آن‌ها، مانند مردم‌سالاری و حقوق بشر اسلامی یا ایرانی هستند.

همان گونه که شما به‌درستی اشاره کرده‌اید واژه «غرب‌زدگی» بار سیاسی دارد. و با هدف خاصی به کار برده شده‌است. امروز در دوره جهانی شدن که مراوده‌ها دوجانبه و همه‌جانبه شده‌است، این واژه توان بسیج سیاسی خود را از دست داده‌است. زمانی که احمد فردید و جلال آل احمد این واژه را به کار گرفتند گروه‌های خاصی از طبقات بالایی جامعه می‌توانستند از امکانات غرب استفاده کنند و به غرب رفت‌وآمد داشته باشند. بنابراین، واژه غرب‌زدگی در ذهن افرادی از طبقات پایینی جامعه برای صف‌بندی در برابر طبقات حاکم و مرفه، خوب جای می‌گرفت. زیرا آن‌ها نیاز داشتند که احساسات خود را نسبت به طبقات مرفه جامعه تثوریزه و توجیه کنند. ولی امروز رابطه با غرب محدودیت سابق خود را از دست داده‌است. امروز که چند میلیون ایرانی در کشورهای غربی ساکن هستند و

نسل دومی از این ایرانیان دوفرهنگی هستند، یا سالانه میلیون‌ها ایرانی به کشورهای غرب سفر می‌کنند، جوانان ایرانی با زبان و فرهنگ غربی آشنا هستند، و روزانه ده‌ها هزار نفر از کشورهای غربی با ایران در تماس تلفنی و ایمیلی هستند این واژه معنا و مفهوم و بار سیاسی خود را از دست داده‌است. گذشته‌ازاین، همان زمان که آل احمد از این واژه استفاده می‌کرد نشانگر دیدی عقب‌مانده و سنت‌زده بود که غرب را با بدی و شرق را با خوبی می‌شناخت. حتا افراد فرنگ‌رفته‌ای هم بدیل بومی‌گرایی حول شعار «آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری» را به وجود آوردند. نقد این گروه با موضع تنگ‌نظرانه و یا غرب‌ستیزانهٔ گروه اول فرق می‌کرد. درحالی‌که در هر زمان هم در غرب و هم در شرق خوبی‌ها و بدی‌های فراوان وجود داشته و دارد، و این کلیشه‌سازی‌ها، و سیاه و سفید کردن و استفادهٔ تقابلی مبنای درستی ندارد.

البته گروه سومی هم وجود داشتند که شبیه گروه دوم مخالفت با غرب را از موضع بازگشت به خویشتن خویش طرح می‌کردند. ولی این خویشتن با خویشتن آن‌ها متفاوت بود. خویشتن گروه دوم، برگشت به هویت فرهنگی شرقی- ایرانی بود، خویشتن گروه سوم برگشت به هویت اسلامی- ایرانی بود. اما نه مانند بنیادگراها که خواهان نابودی و یا سلطه برغرب باشند، بلکه خواستار بازتعریف ارزش‌هایی هستند که آن‌ها را از غرب متمایز کند و بدی‌های اخلاقی غرب را نداشته باشد. درواقع، در پی جامعهٔ ایده‌آلی بودند که در ذهن خود مجسم می‌کردند. بنابراین، غرب‌ستیزی ریشه‌های متفاوتی داشته است.

در غرب وجه فرهنگی، فکری و رفتاری مدرن مکمل بخش‌های مادی و تکنولوژیک و معیشتی آن بوده است. به‌عبارت‌دیگر، ساختار فکری و فرهنگی تمدن مدرن در کنار و هم‌زمان با ساختار اجتماعی و صنعتی آن به عنوان دو اصل مکمل یکدیگر رشد کردند و افراد در این ساختارهای عقلانی پرورش یافتند. درحالی‌که ورود فکر و اندیشهٔ نو دربارهٔ شیوهٔ حکومت‌داری، قانون و قدرت مشروط با ساختار کشاورزی، ایلی و سنتی ایران هم‌خوانی نداشت. جامعهٔ صنعتی گروه‌ها و طبقاتی را می‌سازد که ساختار ذهنی آن‌ها نیز پذیرای مناسبات قانونی و رعایت حقوق شهروندی افراد است. هویت فردی در این جوامع یک اصل مهم

است. درحالی‌که در ایران هویت قومی و وابستگی جمعی غالب بود. به این دلیل وارداتی بودن فرهنگ و اندیشه مدرن برای جامعه‌ای که آمادگی ساختاری لازم را نداشت به صورت مانعی در آمد که منجر به واکنش منفی می‌شد. اگر بخواهیم مثالی بزنیم می‌توان به وضعیت رانندگی در ایران کنونی رجوع کرد و آن را با جوامع غربی مقایسه نمود. استفاده درست از تکنولوژی نو، فرهنگی نو لازم دارد. مردم ما هنوز فرهنگ استفاده درست و سالم از تکنولوژی اتومبیل را که پدیده‌ای وارداتی است فرا نگرفته‌اند و در مواردی خطر آن را نمی‌شناسند. در غرب شما کمتر می‌بینید که عابران پیاده از محل‌های ممنوعه عبور کنند، درحالی‌که در خیابان‌های تهران عابران لابه‌لای اتومبیل‌ها در حرکت‌اند و نیروی انتظامی نتوانسته است از آن جلوگیری کند. این امر نشان می‌دهد با این که صنعت اتومبیل به ایران وارد شده است، ولی فرهنگ استفاده درست از آن هنوز جا نیفتاده است. این پس‌افتادگی فرهنگی را در نظر داشته باشید و مقایسه کنید که در عصر مشروطیت ایران پیش از آن‌که به ساختار اجتماعی و زیربنایی تمدن مدرن دست یابد، اراده کرده بود تا مناسبات فرهنگی و حقوق آن را پیاده کند. نوع مبالغه‌آمیز این مثال، اراده سوسیالیستی کردن جامعه‌ای مانند افغانستان، ویتنام و یمن جنوبی از بالا و توسط حکومت‌ها و کمک نظامی - مالی بلوک شرق بود، که شکست خورد. البته این شکست ربطی به شکست خود کشور اتحاد جماهیر شوروی نداشت. شکست در افغانستان و اتیوپی نتیجه واکنش منفی جامعه نسبت به این سیستم بود که سالها قبل از فروپاشی بلوک شرق رخ داد. این شکست‌ها غیر مستقیم در شکست بلوک شرق هم مؤثر بودند.

۳- رد یک نوع نگرش - در اینجا به عنوان نمونه رویکرد غرب‌ستیزانه پناه‌گرفته در پشت «غرب‌زدگی» افرادی چون آل احمد- که این فرصت را از نظر تاریخی یافت تا بی‌اعتباری خود را نشان دهد، هنوز به معنای شناخت تمامی ظرفیت‌های فکری، فرهنگی و اخلاقی یک جامعه - به‌ویژه جامعه روشنفکری- برای رفتن به بیراهه‌ها نیست. شگفت‌آور آن که آل احمد توانسته بود بخش قابل توجهی از بهترین سرآمدان حوزه فکری و فرهنگی ما را تحت تأثیر قرار دهد و آن‌ها را با خود هم‌نوا سازد، درحالی‌که اختیار آن توده پس‌افتاده از نظر فرهنگی که شما از آن صحبت می‌کنید

همان موقع بالقوه در دست رهبر آینده انقلاب اسلامی می‌بود. معلوم نیست آل احمد بعد از استقرار حکومت دینی سرنوشتی بهتر از سایر سرآمدان فکری، فرهنگی و سیاسی کشورمان می‌یافت. آیا فکر نمی‌کنید، استناد به پس‌ماندگی فرهنگی عمومی و توضیح ریشه‌های غرب‌ستیزی در این میدان به خودی خود بی‌اعتبار کردن نقش فکر و اندیشیدن است که وظیفه و کار توده نیست؟

کاظم علمداری - شما به نکاتی مهم اشاره کرده‌اید. آل احمد و نظریه غرب‌زدگی او یک پدیده تاریخی است که در او و کتاب او خلاصه نمی‌شود. این پدیده به دومین دوره از تلاش ایران برای مدرن شدن، پس از اولین تلاش در عصر انقلاب مشروطیت برمی‌گردد. این تلاش پرتلاطم‌تر از تلاش اول بود. تلاشی که با مبارزه با رژیم شاه و گرایش ضد غربی همراه شد. شاه «نوکر غرب» خوانده می‌شد. همین مقابله کور با غرب زمینه‌ساز فکری قدرت‌گیری بنیادگرایی اسلامی در ایران و گسترش آن در منطقه شد. شما به درستی می‌دانید که حتی پس از شکل‌گیری جمهوری اسلامی بخشی از نیروی چپ در غالب ادامه سیاست‌های ضد امپریالیستی گذشته خود با جمهوری اسلامی هم‌صدا شدند. نمی‌خواهم وارد این موضوع شوم. اجازه بدهید در این اینجا به گوشه‌هایی از این پدیده تاریخی که در تئوری غرب‌زدگی آل احمدی بازتاب یافت، اشاره کنم.

تلاش رضا شاه و محمدرضا شاه برای مدرن کردن ایران از جانب نیروهای چپ برابر با سلطه غرب و امپریالیسم در ایران شناخته می‌شد، زیرا از دید آن‌ها تمدن مدرن برابر با امپریالیسم، استعمار و تجاوزگری بود. مسئول این این‌همانی‌ها، حزب کمونیست شوروی، و در ایران حزب توده ایران بود. از زمان مشروطیت رقابت دو پروژه تاریخی غرب و شرق در برابرهم قرار گرفته بودند. عملکرد ضد کمونیستی شاهان پهلوی که همراه با سرکوب و کودتا بود مخالفان را خواه ناخواه به جبهه مقابل می‌کشاند. بنابراین، یارگیری سیاسی در ایران ادامه تضاد ابرقدرت‌ها در جهان بود. پس از کودتای ۲۸ مرداد سیاست و فرهنگ دوقطبی در جامعه سیاسی ایران بیشتر مسلط گردید. این فضای دوقطبی اجازه رشد اندیشه آزاد را که بتواند درست و نادرست را از هم جدا کند، نمی‌داد. بنابراین، به‌عنوان یکی از دلایل، وقتی آل احمد از حزب توده جدا شد و به همراه خلیل ملکی راه

سوم را برگزید برای آن که متهم به غربی بودن نشود، ضمن حفظ فاصله با حزب توده، گرایش ضد غربی خود را تقویت و تئوریزه کرد. اما این همه ماجرا نیست. در آغاز، تمدن غرب با تقلید برخی ظواهر آن توسط گروه‌هایی که توان مالی بهتری داشتند و یا می‌خواستند فاصله خود را با گذشته‌گرایان نشان دهند، پیدا شد.

از نظر آل‌احمد این گروه‌ها تأمین‌کننده منافع غرب در ایران و جامعه مصرفی محسوب می‌شدند. به طوری که معتقد بود که سرنوشت اقتصاد، سیاست و فرهنگ ما در دست شرکت‌های غربی است. اما این هم نسبت به دلیل اصلی گرایش ضد غربی آل‌احمد و تئوریزه کردن این گرایش اجتماعی زیر عنوان مقابله با غرب‌زدگی فرعی است. آل‌احمد گرایش استفاده از تکنولوژی مدرن را ماشین‌زدگی برابر با وب‌زدگی و غرب‌زدگی می‌خواند. او نگران بود که نفوذ غرب و ماشین، یا به قول خودش «دیو ماشین» سنت‌های کهنه ما را از بین ببرد. او مانند چپ‌ها بدیل غرب را سوسیالیسم نمی‌دانست، بلکه برگشت به آداب و رسوم ملی و مذهبی می‌دید و سخت نگران آن بود که صنعت و شهرنشینی و فرهنگ غربی آن‌ها را از بین ببرد. او نگران آن بود که ماشین راه خود را به روستاها باز کند و اقتصاد کشاورزی را از بین ببرد. او نگران آزاد شدن زن بود، که آن را برابر با از هم پاشیدن خانواده می‌دانست. او زن را حافظ سنت، خانواده و و تبار ایرانی می‌دانست که غرب‌زدگی او را بی‌بندوبار می‌کند، زیرا او شکل و ریخت غربی و مصرفی می‌گیرد. او غرب‌زده را قرتی و سربه‌هوا، چشم و دهان به سوی غرب بسته و هرهری‌مذهب می‌خواند.

او ده‌ها ویژگی مبالغه‌آمیز منفی برای فرد و جامعه غرب ردیف می‌کرد و تصویر رومانتیکی از جامعه ایده‌آل خود به دست می‌داد که از نظر جامعه‌شناسی بیش از آن که این ویژگی‌ها مهم باشند بررسی ذهنیتی که نگران این ویژگی‌ها است و راه‌حل برگشت به گذشته را توصیه می‌کند، قابل توجه است. زیرا بسیاری از این ویژگی‌ها خصیصه جامعه در حال گذار است و ضرورتی اجتناب‌ناپذیر. مثل این می‌ماند که شما سوار هواپیما شوید و مدام دل‌شوره سقوط داشته باشید. راه حل در این مورد چیست؟ ادامه یا برگشت به نقطه اول. راه حل دوره گذار چیست؟



ادامه این گذار به سوی آینده یا برگشت به گذشته و جای اول است؟ آل احمد برگشت به جای اول را انتخاب می‌کند، زیرا هر آنچه در جامعه «غرب‌زده» می‌بیند منفی و مخرب است. او هیچ زمان عظمت علمی، فلسفی، صنعتی، هنری، آزادی، دموکراسی و پیشرفت در زندگی بشری تمدن مدرن را نشناخت و تنها جنبه‌های منفی تمدن غرب را می‌دید. این چنین است که او و کسانی مانند او زمینه‌ساز فرهنگی می‌شوند که از بطن آن جمهوری اسلامی بیرون می‌آید.

نوستالژی، گذشته‌گرایی و افسوس خوردن از آنچه جامعه به دلیل سرشت تکاملی خود پشت سر می‌گذارد، به ابزار بسیج فکری، احساسی و عاطفی و نهایتاً سیاسی کسانی می‌شد که با تمدن مدرن بیگانه و یا درستیز بودند. همان گونه که علی شریعتی برگشت به خویشتن خویش و الگوبرداری از تقابل ظلم و عدالت در دنیای گذشته را راه حل مشکلات جامعه در حال گذار به دوره مدرن ایران می‌دید. این تکرار یک تجربه و رخداد تاریخی و اجتناب‌ناپذیر در غرب هم بود، اما با نتایج متفاوت. توجه به راه عبور آن‌ها به آینده و توجیه راه برگشت ما به گذشته در ایران بسیار آموزنده است. آل احمد و دکتر علی شریعتی از جمله تئوریزه‌کنندگان راه برگشت به گذشته‌اند. آن‌ها در مقابل مخاطرات و بدی‌هایی که در دوره گذار پیش می‌آید، گذشته شناخته‌شده را به آینده پرچالش و ناشناخته ترجیح می‌دهند. آن‌ها ضرورت و پیامدهای جامعه شهری و شهرنشینی را نمی‌دیدند. جمهوری اسلامی بر همین بستر و وعده‌های زندگی آرمانی شکل گرفت.

### تجربه غرب:

چند جمله کوتاه درباره تجربه غرب در دوران گذار بگویم. در غرب پس از آن که دو نیروی فکری (جنبش روشنگری) و اجتماعی (شامل انقلاب‌های سیاسی و صنعتی، سرمایه‌داری، شهرنشینی و اختراعات و اکتشافات علمی، اصلاحات دینی و غیره) نظم سنتی و کهنه، که کلیسای کاتولیک متولی آن بود را به هم ریخت، سه گرایش در اروپا ظاهر شد: گرایش اول، بی‌نظمی ناشی از تحولات مدرن را به رخ مردم می‌کشید و خواهان برگشت به نظم کهنه بود؛ نظمی که سنت و مذهب در مرکز آن قرار داشت. کشیشانی چون لوئی دو بونالد و جوزف دو مویستر

نمانیدگان این راه حل بودند.

دوم گرایشی که متفکران جنبش روشنگری آن را پایه نهاده بودند و کمی دیرتر در تفکر کسانی مانند مارکس و پروژه سوسیالیسم و عدالت اجتماعی خود را نشان داد.

گرایش سوم، گرایش پوزیتیویستی است که در پی کشف «قوانین اجتماعی» مانند قوانین علوم تجربی برای کنترل جامعه و ایجاد نظم دلخواه بود. پایه‌گذاران علم جامعه‌شناسی، مانند آگوست کنت و هربرت اسپنسر مدافع این گرایش بودند؛ نظمی که در میانه دو گرایش سنتی و حفظ نظم موجود و تغییر رادیکال قرار داشت. تحولات ساختار سرمایه‌داری صنعتی و پیشرفت‌های علمی و انقلابات سیاسی در اروپا فرجه‌ای برای برگشت به نظم کهنه و سنتی مورد نظر کلیسا باقی نگذاشت. بنابراین، عبور به آینده تنها راه موجود بود. البته کلیسا به‌سادگی از خواست خود دست نکشید و بیش از یک قرن ایستادگی کرد. این گرایش‌ها در قرن بیستم به‌صورت دو پروژه سرمایه‌داری و سوسیالیستی ادامه یافت.

آن‌چه در ایران تجربه شد بازتاب این تحولات بود که جهانگیر شده بودند. ورود سرمایه‌داری و تکنولوژی جدید به ایران، نیاز به نیروی کار ارزان روستاییان در شهرها و در نتیجه رشد شهرنشینی عواقبی در پی داشت که بدیلی شبیه به بدیل کلیسای کاتولیک، یعنی برگشت به گذشته را طلب می‌کرد، زیرا این تحولات با بالا رفتن درآمد نفت ایران بسیار سریع طی شد. برای شناخت تجربه ایران باید به آیینة گذار در غرب نگاه کرد. با این تفاوت که آنچه در غرب رخ داد از بطن همان جامعه جوشیده بود و آن‌چه در ایران می‌بایست رخ می‌داد الگو برداری از کشورهای خارجی و کمک خارجی‌ها بود. در آنجا کسی دگرگونی‌ها را با انگ بیگانه بودن تخطئه نمی‌کرد. در ایران بسیج توده‌ها حول مقابله با فرهنگ و ارزش‌های بیگانه ساده بود. تا حدی که نخبگان فکری جامعه پرچمدار این مقابله شدند. تجارب منفی حضور بیگانگان مانند واقعه امتیاز تنباکو و جنبش مقابله آن و سلطه انگلیس بر صنعت نفت و مقابله نهضت ملی با آنها و طرح کودتای ۲۸ مرداد توسط سازمان جاسوسی آمریکا نیز به این امر کمک می‌کرد. قابل توجه این که در تمام این دوره‌ها نقش مخرب و تجاوزکارانه روس‌ها در ایران نادیده

گرفته می‌شد.

### روس‌ها:

آل احمد که در آغاز با حزب توده و گرایش سوسیالیستی همراه بود، پس از سرخوردن از این حزب به راه سوم رفت. او با پروژه نوسازی یا مدرنیزاسیون محمدرضا شاه نیز مخالف بود و آن را عامل غرب‌زدگی می‌دانست. آل احمد همانند کلیسای کاتولیک در اروپا حسرت نظم از دست‌رفته گذشته را می‌خورد و نگران بود که «دیو ماشین» ما را از پای درآورد. این گرایش در ایران پایه داشت و آل احمد در فضایی که روشنفکران دسترسی به منابع آموزشی و تبادل نظر درباره تجربه غرب را نداشتند، می‌توانست مطلوب کسانی قرار بگیرد که با رژیم شاه مخالف بودند و توان مالی استفاده از نوگرایی‌های وارداتی را هم نداشتند.

پروژه نوسازی شاه محتوای اصلاحات سیاسی نداشت و بیشتر نوسازی اقتصادی و صنعتی بود. عواقب این تحول وارداتی باز «پس‌افتادگی فرهنگی» جدید، این بار در شکل بحران هویت فرهنگی بود و جدایی بیشتر دولت و جامعه، یا فاصله بزرگ فرهنگی و طبقاتی میان مدرن‌شده‌ها و سنتی‌مانده‌ها بود. ادامه همین بحران به انقلاب ۱۳۵۷ کشیده شد که چپ‌ها، بی‌آن‌که بدانند چه می‌کنند جانب دومی‌ها را گرفتند و در عمل ماشین سرکوب آنها را تقویت کردند.

این ویژگی دوران گذار است. ایران در دوره گذار از نظم اقتصادی کشاورزی به نظم اقتصاد سرمایه‌داری عبور می‌کرد. پدیده آل احمدی بازتاب طبیعی این دوره بود. دوره‌ای که بخش‌هایی از جامعه نمی‌توانند در نظم جدید جایی برای خود باز کنند و راهی جز مخالفت برایشان باقی نمی‌ماند. اگر نوشته آل احمد مورد پسند، حتا ستایش روشنفکران آن زمان قرار گرفت جای تعجب نیست، زیرا او فرهنگ گروه‌هایی را نمایندگی می‌کرد که در تحول دوره گذار جایی برای آنها نبود؛ مانند روشنفکران ضد رژیم با گرایش‌های چپ، یا مذهبی و سنتی. آل احمد گرایش فرهنگی و طبقاتی ضد غرب و نماینده آن در ایران، یعنی رژیم شاه را تئوریزه می‌کرد. یعنی برای میلیون‌ها مهاجری که در نتیجه نوسازی‌های اقتصادی و صنعتی شاه از ده و شهرهای کوچک کنده شدند و به تهران یا مراکز استان‌ها پرتاب شدند. دنیای جدیدی که مناسبات اجتماعی دیگری بر آن حاکم بود. این

جوانان به سادگی قادر به جذب و هضم فرهنگ و مناسباتی که حتا برای شهرنشین‌ها تازگی داشت، نبودند. این جوانان درشرایطی پا به عرصه دانشگاه و فعالیت‌های روشنفکری می‌گذاشتند که تئوری غرب‌زدگی آل احمد برایشان بسیار جذاب و توجیه‌کننده روحیه آنها بود. هنرمندان، صاحبان قلم و اثر نیز در این دوره چندان که بگویی دست‌شان به دهان‌شان نمی‌رسید مگر این که جذب دستگاه سیاسی می‌شدند که هزینه آن فشار اجتماعی بالا بود و هر کسی حاضر نبود آن را بپذیرد. این‌گونه روشنفکران با روحیه دانشجویی که زیرساخت ذهنی و شیوه زندگی‌اش هنوز سنتی بود بیشتر همفکر و سلیقه بودند و مکمل یکدیگر. آل احمد برای این گروه‌ها تز و اندیشه‌ای ساخت که با واقعیت زندگی‌شان خوانایی داشت. آن تئوری چراغ راهنما و توجیه‌گر مبارزات ضد رژیم می‌او بود. آل احمد این‌گونه دانشجویان را در برابر استادان غرب‌دیده، یا آن‌طور که او می‌دید «غرب‌زده» قرار می‌داد. او دانشگاه را دکانی می‌دانست که روشنفکران «غرب‌زده» و تحصیل‌کرده آمریکا و اروپا در خدمت دستگاه حاکم را جذب می‌کرد. او در این زمینه نگرش مشترکی با مذهبی‌های سنتی و عقب‌مانده داشت. فراموش نکنید که آل احمد دیدی نقادانه و در عین سادگی، قلمی بسیار شیوا و پرنفوذ داشت که خواننده را سخت جذب می‌کرد و آنچه می‌نوشت به دل می‌نشست. برای آن‌که بدانید چرا روشنفکران تحت تأثیر آل احمد قرار می‌گرفتند این مهارت او را به آنچه در بالا گفتم اضافه کنید. آل احمد را می‌توان پیشگام کسانی دانست که امروز پرچم بومی‌گرایی را برافراشته‌اند، با این تفاوت که نظریه آل احمد نقادانه و سیاسی بود، طرفداران نظریه بومی‌گرایی در اجتناب‌ناپذیر بودن تحول مدرن، راه حل التقاط فرهنگ مدرن و سنتی منهای سیاست را برگزیده‌اند.

اما قسمت آخر پرسش شما درباره این که اگر جلال آل احمد در دوره جمهوری اسلامی بود چه‌گونه با او برخورد می‌شد. باید گفت به احتمال زیاد مانند بسیاری دیگر از روشنفکران، او نیز سرخورده می‌شد و پی به اشتباه‌اش می‌برد و از جمهوری اسلامی که خود او پایه‌های فکری آن را تقویت کرده بود، فاصله می‌گرفت و حکومت هم با او همان می‌کرد که با دیگر مخالفان کرد؛ یعنی رژیم جمهوری اسلامی تحمل آل احمد را نداشت.

۴ - حق با شماست ممکن است آل احمد نیز مانند بسیاری از روشنفکران ما - اگر جان سالم به در می برد - با سرخوردگی از نظام سیاسی که خود در استقرار آن نقش داشت، از شاخه «غربزدگی» غربستیزانه خود به شاخه دیگری می پرید و به همان استحکام و اطمینان به مبارزه با رژیم حاکم می پرداخت. اما بی تردید معمای «غربزدگی» همچنان ادامه می یافت و این پرسش بدون پاسخ می ماند که «تقلید» و «وارداتی بودن» یک الگو یعنی چه و به چه اعتباری از آن به عنوان مانعی در جهت رشد جامعه یاد می شود. چرا همین رویکرد مقلدانه از سوی برخی از کشورهای آسیای شرقی جلو رشد جامعه های آن ها را نگرفت. به روایتی در «غربزدگی» هیچ کشوری به پای ژاپن نمی رسید. و به قولی دیگر: «به جز جامعه های معینی در اروپای باختری، تجدد در همه جا وارداتی بوده است.» درباره شدت «بحران هویت» در ژاپن شاید بد نباشد به بازتاب این بحران در آثار هنری، به ویژه در صنعت فیلم سازی این کشور نگاه کنیم، به سرعت رشد صنعتی و مدرن شدن توکیو و مردمان فلاکت زده حاشیه نشینش در فیلم «دُسدکادن» اثر کارگردان نامی آن «اکیرا کوروساوا». هیچ یک از این مرارت ها باعث نشد که سرآمدان آن جامعه راه بازگشت را در پیش گرفته و به مناسبات عصر سامورایی ها برگردند!

کاظم علمداری: نخست می خواهم یک نکته را بیشتر روشن کنم. ظاهراً آنچه من به عنوان مانع سوم تجدد در ایران در مقاله «برزخ سنت و تجدد» آورده ام، هنوز ناروشن است و سوء تفاهم ایجاد کرده است. خلاصه کلام این است که ایران عصر مشروطیت آمادگی ساختاری برای پذیرش کالای سیاسی، فرهنگی و قانونی تجدد را نداشت. بحث من درباره خوبی و بدی آن نیست، صرفاً توضیحی و تحلیلی و جامعه شناسی است. پدیده تجدد حاصل یک پروسه طولانی در اروپا شامل رشد طبقه بورژوازی و جابه جاشده سلطنت های فئودالی با حکومت های مشروطه سلطنتی سرمایه داری صنعتی بود. با رشد تدریجی سرمایه داری از قرن ۱۶ به بعد در اروپا، بورژوازی به قدرتی بدل شده بود که نقش کلیسا و زمین داران از سیاست و اقتصاد را به حاشیه راند. در چنین بستری که علم، قانون، شهرنشینی، طبقه متوسط، کارگران صنعتی، جنبش زنان و جنبش مدنی رشد کرده بود دگرگونی های سیاسی نیز ممکن شد. به عبارت دیگر، جامعه و به ویژه

طبقات حاکم لزوماً در برابر پیشرفت‌های غیر سیاسی و قانونی مقاومت نمی‌کردند. آن پیشرفت‌ها، جامعه را برای پذیرش پیشرفت‌های سیاسی و قانونی آماده کرد. در ایران عصر مشروطیت این شرایط فراهم نشده بود. بنابراین، دستگاه قانون‌گذاری و سلطنت مشروطه امری وارداتی به حساب می‌آمد و خودبه‌خود فرهنگی بیگانه خوانده می‌شد و مغایر با اسلام. شیخ فضل‌الله نوری برای چه تا پای مرگ در برابر مشروطیت مقاومت کرد؟ او مجلس قانون‌گذاری را پدیده‌ای وادراتی و مشروطه را مغایر با احکام اسلامی می‌خواند. او به همراه سی صد تن از علمای همگام خود خطاب به محمدعلی‌شاه نوشت که با امری که مخالف مذهب باشد تا جان در بدن داریم نخواهیم گذاشت اجرا شود. آنها قانون اساسی را حرام اعلام کردند. یا حتی آن دسته از علما که با مشروطه بودند، زمانی که صحبت از دادگستری شد با آن به مخالفت پرداختند، زیرا معتقد بودند با خارج شدن امر قضاوت از دست آنها دیگر چه چیزی برای علما می‌ماند. آنها سخت مراقب منافع خود بودند و هر کجا لازم بود مردم را می‌شوراندند؛ حتی در برابر احداث مدرسه. برای مقابله با این شیوه تفکر، ایران نیازمند یک تحول ساختاری بود. البته نباید تصور کرد که در غرب مدرنیته بی کشمکش پیش رفت. در آنجا هم شاید بدون انقلاب علیه فئودالیسم و کلیسای کاتولیک مدرنیته شکل نمی‌گرفت.

اما در زمینه وارداتی و تقلیدی بودن تجدد باید وجه علمی و تکنولوژیک را از بخش فرهنگی و فکری آن جدا کرد. تقلید و وارداتی بودن در نفس خود هیچ ایرادی ندارد و خوب هم هست، چرا که بخشی از زحماتی که سالیان دراز دیگران کشیده‌اند و هزینه آن را پرداخته‌اند، مستقیم در خدمت جوامع جدید قرار می‌گیرد و گاهی یاد می‌گیرند که اشتباهات آنها را تکرار نکنند. برخی پیشی گرفتن آلمان از انگلستان را که پیشگام جامعه صنعتی اروپا بود این گونه توضیح می‌دهند که آلمان از انگلستان آموخت که چگونه صنعتی شود، بی‌آن که اشتباهات آنها را مرتکب شود. اگر ایران می‌خواست صنایع پیشرفته‌ای که آماده از کشورهای غربی وارد کرده و می‌کند را خود بسازد شاید یک قرن دیگر هم نمی‌توانست به آنها دست یابد. ولی نخست با واردات و سپس با یادگیری که امری مهم‌تر از تقلید است امروز می‌توان برخی از تکنولوژی پیشرفته را خود بسازیم.

تقلید صرف معمولاً پدیده‌ای در رفتار است. یادگیری پدیده‌ای ذهنی و رفتاری است. حتی حیوانات باهوش می‌توانند برخی رفتارهای انسان را تقلید کنند، ولی آنها توان ذهنی تغییر و تکامل آنها را ندارند چون حیوانات، زبان، ابزار فکر کردن ندارند و رفتارشان غریزی است. در انتقال مجموعه تمدن غرب ما به یادگیری احتیاج داریم تا تقلید محض؛ یعنی درباره آنها فکر می‌کنیم و سپس تصمیم می‌گیریم. انسان، برخلاف حیوانات، پدیده‌ای فرهنگی است. وقتی بخش علمی و تکنولوژیک وارد می‌شود واکنش زیادی برمی‌انگیزد و اصلاً واکنشی بر نمی‌انگیزد و حتی ممکن است استقبال هم بشود. ولی زمانی که ارزش‌های فرهنگی وارد می‌شود، اگر با ارزش‌های فرهنگی یا منافع قدرت سیاسی حاکم بر جامعه در تضاد باشد، واکنش ایجاد می‌کند. حد و درجه این واکنش برمی‌گردد به قوت و قدرت و عمق ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی حاکم.

بنابراین، نقطه گرهی در بحث ما واکنش فرهنگی آنست، نه خوبی و بدی تقلید کردن، و یا تقلید و وارد کردن تکنولوژی و اقتصاد مدرن. سخن شما کاملاً درست است. تمدن مدرن پدیده‌ای غربی است و سایر جوامع آن را وارد کرده‌اند و یا در حال وارد کردن هستند. برخی جوامع فقط وجه صنعتی تجدد را وارد کرده‌اند و برخی بیشتر از حد تکنولوژیک آن. یک نکته یادم آمد که از ساموئل هانتینگتون نقل کنم، که مطلبی است قابل فکر کردن. او می‌گوید تمدن مدرن را باید از تمدن غربی جدا کرد. تمدن مدرن نتیجه دستاوردهای سده‌های اخیر است و جوامع دیگر نیز می‌توانند آن را فرا بگیرند و در کشورهای خود پیاده کنند، ولی تمدن غربی امری است که ریشه‌های تاریخی در اروپا دارد و از مسیحیت نیز جدا نیست. این بخش را شرقی‌ها نمی‌توانند تقلید کنند. اولی را می‌توان بدون نفی هویت فرهنگی خود به کار برد، ولی کاربرد دومی منجر به نفی هویت آنها می‌شود. پس عملی نیست. رابطه دین و دولت و مشتقات آن از جمله این تفاوت‌هاست.

به مثال‌های شما من این نکته را اضافه کنم. الگوهای رشد و توسعه متفاوت اند. یکی از الگوهای رشد در مورد کشورهای غیرغربی در چهار کشور جنوب آسیای شرقی و برزیل بکار برده شد که نمونه‌های موفق این الگو بودند اند. در تمام این

نمونه‌ها وجه مهم فرهنگی و سیاسی تجدد یعنی دموکراسی غایب بود تا زمانی که یک اصلاح همگانی و ساختاری در سطح جهان در دهه هشتاد میلادی به وجود آمد. در برخی از این کشورها مانند کره جنوبی و برزیل رشد صنعتی و اقتصادی با دیکتاتوری نظامی همراه بوده است. در ژاپن نیز صنعت و اقتصاد به طور چشم‌گیری پیشرفت کرد، که بخش بزرگی از این پیشرفت در دوره دیکتاتوری سیاسی ژاپن بوده است.

شما به‌درستی به فیلم درام «دودسکادن» اشاره کردید؛ فیلمی با تم تراژیک درباره خانواده فَلَاکت‌زده‌ای در فقیرترین محله توکیو، محل سکونت بی‌خانمان‌ها، گداها و زنان آسیب‌دیده و زندگی‌باخته که احتمالاً زلزله ۱۹۲۳ در ایجاد آن بی‌تأثیر نبوده است. من دلیل انتخاب «کوروساوا» را برای ساخت چنین فیلمی که در سال ۱۹۷۰ نمایش داده شده است، درست نمی‌دانم. می‌تواند به‌طور نمادی برای نشان دادن پیشرفت ژاپن و گذار از سختی‌هایی که آنها تحمل کرده‌اند تا به اینجا برسند، به‌ویژه برای نسلی که تنها ژاپن پیشرفته را دیده است باشد، که اگر چنین باشد باید به ویژگی یکتای فرهنگی ژاپنی اشاره کرد که با فرهنگ ما ایرانیان بسیار متفاوت است. اگر ۹۰ درصد زندگی ایرانیان متأثر از مذهب است. ۹۰ درصد ژاپنی‌ها دین ندارند و آن ۱۰ درصدی هم که دین دارند، با دین پر از آیین‌های اسطوره‌ای ما، که جامعه را دائم منقلب نگه می‌دارد و نقش بسیار برجسته نهاد روحانیت، بسیار متفاوت است. ولی نباید فراموش کرد که ژاپن در دو وهله تنها زیر فشار نظامی غرب تن به دگرگونی‌های مدرن داد. نخست در سال ۱۸۶۸ با دگرگونی میجی قدرت فئودال‌ها و سنت سامورایی‌ها را به‌شدت کاهش داد و امپراتور را قانع کرد که با تحولات مدرن همراه شود و چنین نیز شد، و دیگری پس از شکست در جنگ جهانی دوم. در دوره اول ژاپن با برقراری مرادۀ نزدیک با غرب، صنعت، به‌ویژه صنعت نظامی خود را رشد داد. همین رشد همراه با سلطه‌جویی مستتر در فرهنگ ژاپنی به کشورگشایی و فاشیسم منتهی شد. در وهله دوم و پس از شکست در جنگ جهانی دوم غرب با استفاده از نیروی نظامی، ژاپن را وادار کرد که تن به وجه دیگر تجدد، یعنی دموکراسی بدهد. با وجود این، ژاپن امروز در رابطه با رعایت حقوق زنان با تمدن غرب هنوز فاصله دارد.



تا چند سال قبل هیچ زنی در بازار بورس ژاپن کار نمی‌کرد، زیرا آنها این شغل را مردانه می‌دانستند. مادران عمده وقت خودشان را صرف خدمت به شوهران و فرزندان پسر خود می‌کنند. می‌خواهم بگویم که درست است که ژاپن کشوری بسیار رشدیافته است و تمدن غربی را پذیرفته‌است ولی عواملی را که باعث ایجاد این تحولات شد، باید در نظر گرفت. موانع سنتی فرهنگی نیز هنوز در این کشور وجود دارد. شاید اگر دو مرحله فشار نظامی غرب نبود، ژاپن این نبود که امروز هست. اینها همه پیچیدگی تحول مدرن را نشان می‌دهد. ژاپن اولین گروه از مسیونرهای مسیحی را که به خاک آن کشور پا نهادند در همان ساحل که آنها از کشتی پیاده شدند دار زد. و تا دهه پنجاه قرن ۱۹ که کشتی‌های توپ‌دار آمریکا بنادر آنها را تهدید کردند و گشودند، غربی‌ها جرأت ورود به سرزمین آنها را نداشتند. درحالی‌که غربی‌ها از دیر باز با ایران رفت‌وآمد داشتند.

دو نکته را هم در نظر داشته باشید. نخست نهادینه شدن یک پدیده و ثمربخش بودن آن برای مردم که به‌سادگی آن را از دست نخواهند داد. دوم تحولات تاریخی جوامع. آنچه در ژاپن رخ داد برای چین رخ نداد. آنچه برای هند رخ داد برای ایران رخ نداد. ایران به هر دلیلی تبدیل شده است به ستاد قدرت شیعه و نهاد روحانیت و انقلابی که تصادف‌های تاریخی باعث شد تا رهبری‌اش به دست آنها افتاد و امروز در کنار آموزه‌های دینی و آیین و رسوم مذهبی، که به پدیده‌های هویت‌بخشی ایرانیان بدل شده است، زور نظامی و امنیتی را باید اضافه کرد. بنابراین، جمع بستن تمام جوامع و علت‌یابی مشترک و واحد برای همه آنها دقیق و پاسخگو نیست. جوامع ویژگی‌های مشترک و مشخصی دارند که در بررسی‌های تاریخی آنها ازجمله چرایی عقب ماندن و جلو رفتن باید در نظر گرفته شود.

همان طور که قبلاً اشاره کردم تمدن غرب مجموعه‌ای است شامل ساختارهای اجتماعی و ساختارهای فرهنگی. تقلید و وارد کردن ساختارهای اجتماعی، ازجمله علم و تکنولوژی بسیار ساده‌تر پذیرفته می‌شود و زمانی که وارد یا ساخته شد و جامعه به مزایای آن پی بردند خود به دنبال آن می‌روند. به‌طور مثال دادگستری، رادیو تلویزیون یا دانشگاه را در نظر بگیرید. زمانی که وارد ایران

شدند گروه‌های مذهبی در برابر آنها مقاوت می‌کردند زیرا آنها را عامل رقیب مقامات، تضعیف‌کنندهٔ منابع و موعظه‌های خود و توزیع‌کنندهٔ فرهنگ و شیوهٔ زندگی می‌دیدند که با نقش سنتی و مسط آنها در جامعه مغایرت داشت، ولی زمانی که به مزایای آن پی بردند در پی تسخیر آنها برآمدند. همین گونه است دربارهٔ سایر امکانات زیربنایی از اسلحه گرفته تا اتومبیل‌های لوکس، ولی استفاده از امکانات زیربنایی نیازمند فرهنگی است که جامعه با آن رشد کرده است. ایران فاقد آن فرهنگ بود و آن فرهنگ کالایی نبود که بتواند وارد و یا تقلید کرد. انسان باید در پروسهٔ رشد اجتماعی‌اش عقلانی شود و روابطش را براساس قانون تنظیم کند. انسان نمی‌تواند عقلانی بودن یا رعایت قانون را صرفاً از طریق تقلید انجام دهد. این پدیده‌ها باید در بطن نهادهای جامعه وجود داشته باشد که انسان با آنها رشد کند. شما خود شاهد هستید که ایرانیان مدت چند دهه است که در غرب زندگی می‌کنند، ولی هنوز با وجوه اساسی این فرهنگ خو نگرفته‌اند و با ایرانیانی که در ایران و زیر سلطهٔ سیاست دینی زندگی می‌کنند، تفاوت چندانی ندارند. نهاد حکومت در ایران چه قبل از انقلاب و چه بعد از آن غیر عقلانی و قانون‌شکن، و سیستم آموزشی و تربیت خانوادگی پدرسالارانه بوده است. تا قانون و نهاد پشتیبان آن وجود نداشته باشد که از حقوق کودک دفاع کند او در خانه و مدرسه مورد اذیت قرار می‌گیرد. در غرب علی‌رغم حضور قانون هنوز برخی از خانواده‌های مهاجر عرب و کرد و آفریقایی سنت‌های قبیله‌ای خود، مانند ختنه کردن دختران را بر فرزندان خود اعمال می‌کنند. تحولات دموکراتیک، مدرن و مدنی شدن زمان نیاز دارد، ولی خودبه‌خود به وجود نمی‌آید. باید برای آنها مبارزه و برنامه‌ریزی کرد.

۵ - و اما دربارهٔ این که شما - و بسیاری دیگر - می‌گویید؛ فضای دوقطبی جهان و سرکوب حکومتی اجازهٔ رشد اندیشه را نداد و در فقدان آن جامعه از تشخیص درستی یا نادرستی بازماند، آیا فکر نمی‌کنید پس چنین گفته‌ای - هر چند از نظر توصیف و بیان وضعیت می‌تواند منطبق با واقعیت باشد - خلع فکر و اندیشیدن از جایگاه آن باشد؟ بدیهی است که در اینجا صحبت ما بر سر روشنفکری است که نمی‌بایست مسیر آزادی

مهم‌تر از همه استقلال فکر و دست زدن به عمل از سر آگاهی را ترک گوید. وگرنه چگونه می‌توان به کسی که واکنشی و تحت فشار این جو آن فضا تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند، لقب روشنفکر داد؟

کازم علمداری: روشنفکری به مفهومی که در ادبیات سیاسی ما جا افتاده، پدیده‌ی کشورهایی است که هنوز زیر سلطه‌ی حکومت خودکامه و دیکتاتوری‌اند. در جوامعی که آزادی وجود داشته باشد، بیش از آن که به نقش روشنفکر برای تحول جامعه احتیاج باشد به افراد کاردان و مختصص و نخبه نیاز است. از سیاستمدار توانایی سیاسی، از اقتصاددان توانایی اقتصادی، از وکیل توانایی حقوقی و از هنرمند آثار هنری انتظار می‌رود، نه مبارزه با رژیم یا استعمار. در جوامع آزاد روشنفکران به جای کار بدنی به کارهای فکری می‌پردازند و کسی از آن‌ها انتظار کار سیاسی و مبارزاتی ندارد که برای آن به زندان برود و زیر شکنجه مقاومت کند تا عنوان روشنفکری خود را حفظ کند. ولی در جامعه‌ی بسته و نظام‌های استبدادی جامعه درست یا نادرست روشنفکر باید مبارز، فداکار و از خودگذشته باشد و فکر منافع دیگران باشد، نه منافع خودش. نه تنها با حکومت خودکامه مبارزه کند، بلکه راه و رسم تغییر رژیم را هم به دیگران نشان بدهد، و البته اشتباه هم نکند. بنابراین، به نظر می‌آید که ما فعلاً در چنین فضایی درباره‌ی روشنفکر حرف می‌زنیم، نه روشنفکری در جامعه‌ی باز.

شک نیست که در چنین فضایی روشنفکر گذشته از این که فعالیت فکری می‌کند، باید چند ویژگی ممتاز نیز داشته باشد. یکی استقلال فکری، دومی معیار عقلی برای داوری بدی‌ها و خوبی‌ها و سوم روش انتقادی. روشنفکر برای آن که وظیفه‌ی خود را به درستی انجام دهد نباید در پی قدرت و یا پارتیزان باشد. انگیزه‌ی قدرت‌یابی، پارتیزان و ایدئولوژیک بودن همه خصیصه‌های روشنفکری را از او می‌گیرد و او را به یک آرتیست سیاسی بدل می‌کند که صفت روشنفکر دیگر برانده‌اش نیست. ولی واقعیت این است به همان اندازه که جامعه از روشنفکر انتظار دارد که او با رژیم خودکامه مبارزه کند و آن را تغییر دهد، او نیز درگیر کار سیاسی و جهت‌گیری به سمت و سوی قدرت می‌شود. این دوگانگی نیز

ویژگی این جوامع است. آنچه در صحنهٔ روشنفکری ایران رخ داده است با این مقوله‌ها قابل توضیح است. نیرویی که روشنفکر را وظیفه‌مند می‌کند که به دفاع از حق در برابر ناحق بایستد، آگاهی و وجدان اوست. وابستگی‌های سیاسی و ایدئولوژیک، چه دینی و چه غیر دینی، این معیارها را بر هم می‌ریزد و او را به توجه‌گری می‌کشاند، زیرا منافع سیاسی، ایدئولوژیک و یا اعتقادی آنها بر قضاوت منصفانه و انتقادی می‌چربد. روشنفکران حزبی بیش از هر چیز به تعلق سیاسی و ایدئولوژیک خود اهمیت می‌دهند. در گذشته نخبگان حزبی ما که سرآمد جامعه محسوب می‌شدند، نقش انتقادی، عقلی و استقلال فکری خود را فراموش کرده بودند، یا یک‌جانبه عمل می‌کردند، زیرا آنها در سمت و سوی قدرت حرکت می‌کردند. با معیار آل احمد هر آنکس که کار فکری می‌کرد ولی با رژیم و نفوذ غرب در ایران مقابله نمی‌کرد روشنفکر خائن خوانده می‌شد. بنابراین، معیار او چه در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» و چه در کتاب «غرب‌زدگی» یکی بود و در عمل روشنفکر را از ویژگی‌های او که همانا آزاداندیشی، نقد و عقلانیت است، مبرا می‌کرد.

البته روشنفکر انسانی است با تمام خصیصه‌های مشابه دیگران با قدری دانش نسبی در حوزه تخصصی خود. از او نباید تصویری خارق‌العاده داشت و او را بری از اشتباه دانست، یا هر اشتباه او را با انگ خیانت معرفی کرد. پدیدهٔ روشنفکری را نباید ذات‌گرایانه نگاه کرد و با آن برخورد دترمینیستی داشت. حرف این است که مسائل اجتماعی، حوزهٔ فعالیت روشنفکران، مانند علوم فیزیکی قانون و قاعدهٔ خیلی روشنی ندارد و نسبی است. زیرا موضوع علوم اجتماعی خود انسان است که پدیده‌ای بسیار پیچیده است و با صدها احساس و انگیزهٔ ناشناخته و پنهان و درهم‌تنیده و روابط متقابلی که میان آنها در شرایط متفاوت اجتماعی و محیطی رخ می‌دهد، در ارتباط است. تئوری‌های علوم اجتماعی مانند علوم فیزیکی تجربی نیستند، بلکه تجربیدی و بسیار نسبی‌اند. پس اشتباه در آن زیاد است. تلاش - آقای علمداری با سپاس بی‌نهایت از فرصتی که به ما دادید.

## مسئله «علوم انسانی»

### علت هراس حکومت‌گران در ایران از علوم اجتماعی

#### گفتگوی «سایت زمانه» با کاظم علمداری

بخش اندیشه‌ی زمانه: حکومت‌گران با وجود مطلق‌گرایی ایدئولوژیک‌شان ایده‌ی علوم انسانی اسلامی را با نوعی نسبیّت‌باوری فرهنگی توجیه می‌کنند، با این ادعا که علوم انسانی رایج خصلتی غربی دارند و جوامع اسلامی باید جامعه‌شناسی و روانشناسی خاص خودشان را داشته باشند.

کاظم علمداری منتقد این نسبیّت‌باوری است و آن را نوعی سوءاستفاده از بحث‌های نسبیّت‌باوران از جانب معتقدان به اصول مطلق می‌داند. به نظر او انگیزه‌ی اصلی حکومت‌گران ایران در حمله به علوم اجتماعی، نه معرفتی بلکه سیاسی است.

با کاظم علمداری درباره‌ی علل حمله‌ی مقامات جمهوری اسلامی به علوم انسانی گفت‌وگو کرده‌ایم.

س - صادق لاریجانی، رییس قوه‌ی قضاییه و از معلمان بانفوذ، گفته است: «چه معنی دارد در کشور روان‌شناسی و جامعه‌شناسی ترویج کنیم؟» شما به عنوان جامعه‌شناس بفرمایید که برای چه جامعه‌شناسی را در میان ایرانیان ترویج می‌کنید؟

کاظم علمداری - جامعه‌شناسان می‌خواهند بدانند جامعه چگونه کار می‌کند،

چگونه به نیازمندی‌های انسان پاسخ می‌دهد، چگونه مشکل‌زا می‌شود تا با آموزش به مردم، بتوانند جامعه‌ی به‌تر و سالم‌تری بسازند و از مشکلات خود بکاهند؛ همان گونه که پزشکان علاقه‌مند به بیولوژی انسان و در پی کشف راه‌های سالم‌سازی بدن و دفع بیماری‌ها هستند، و اقتصاددانان در پی شناخت عوامل تولید، توزیع، مصرف و پی‌آمدهای آن هستند.

علوم به مثابه ابزار شناخت پدیده‌ها هستند. پدیده یا موضوع جامعه‌شناسی جامعه است. بنابراین جامعه‌شناسی علم یا ابزار شناخت جامعه است. جامعه حاصل مناسبات اجتماعی انسان‌ها است. انسان موجودی اجتماعی است. به این معنا که نمی‌تواند به تنهایی در گوشه‌ی غاری به دور از انسان‌های دیگر زندگی کند. زندگی مشترک انسان‌ها، امکانات، تعهدات و مشکلات مشترکی به وجود می‌آورد که باید آن‌ها را شناخت. جامعه‌شناسان در پی شناخت و آموزش آن‌ها هستند.

زمانی که دو نفر باهم در ارتباط قرار بگیرند، پدیده‌ای به وجود می‌آید که به آن «گروه» گفته می‌شود. ویژگی‌های گروه با ویژگی‌های فرد بسیار متفاوت است. هر قدر تعداد افراد گروه بیشتر شود، مناسبات میان آنها پیچیده‌تر می‌شود. جامعه یک گروه بزرگ اجتماعی است با میلیون‌ها نفر عضو و میلیون‌ها مناسبات متقابل. مناسبات و مراوده‌ها با کاربرد زبان و نمادها پیش برده می‌شوند.

معیارها، هنجارها و نهادهایی به وجود می‌آید که مناسبات انسان‌ها را قاعده‌مند می‌کنند. بر اساس آن‌ها، شیوه‌ی زندگی در یک جامعه به وجود می‌آید. جامعه‌شناسان شیوه‌ی زندگی را فرهنگ جامعه می‌خوانند که بخش جدایی‌ناپذیر از جامعه است. رفتار انسان بر اساس فرهنگ جامعه در نهادهای کلان جامعه مانند نهاد اقتصاد، سیاست، دین، خانواده، قانون، ارتش، آموزش و پرورش و غیره سازمان یافته، ساختارمند و قانونمند می‌شوند. جامعه‌شناسان در پی شناخت آنها و آموزش درباره‌ی آنها هستند.

عدم رعایت هنجارها، قواعد و قوانین، باعث بروز معضلات اجتماعی می‌شود. انسان به‌طور طبیعی از پی‌آمدهای ناهنجار جامعه گریزان است، ولی همان گونه که طلاق پی‌آمد زناشویی مشکل‌زاست و اجتناب‌ناپذیر، معضلات اجتماعی ناشی از کارکرد نادرست نهادهایی چون آموزش و پرورش، اقتصاد، دین، سیاست، قانون

و خانواده است، و تخلف پی‌آمد شکستن هنجارها و جنایت پی‌آمد شکستن قانون و حقوق شناخته شده‌ی انسان است.

جامعه‌شناسان جامعه را مجموعه این مناسبات و مراوده‌های مثبت و منفی دانسته، نقش خود را مطالعه‌ی علمی و متدیک این مناسبات برای بهبودی جامعه و رفع مشکلات آن می‌دانند. این مناسبات از عشق و دوستی، تا مناسبات خانوادگی تا داد و ستد اقتصادی، سیاسی، دینی تا تضاد و دشمنی و جرم و جنایت تا جنگ و ویرانی را شامل می‌شود. جامعه‌شناسی به عنوان یکی از رشته‌های علوم اجتماعی، علم مطالعه‌ی این مناسبات و نهادها است تا بهترین شکل و محتوایی را که با نیازمندی‌های سالم انسان‌ها خوانایی داشته باشد شناسایی کند و آن‌ها را به مردم پیشنهاد و آموزش دهد.

جامعه‌شناسی در عین حال علم مطالعه دگرگونی‌های اجتماعی است؛ چه دگرگونی‌های قهری و ناگهانی مانند انقلاب و چه آرام و تدریجی مانند اصلاحات. دگرگونی‌های ناشی از رشد سرمایه‌داری و حذف دخالت کلیسا در امور زندگی مردم. در واقع جامعه‌شناسی در سده نوزدهم با خواست مطالعه دگرگونی‌های اجتماعی، زمینه پیدایش و پی‌آمدهای منفی و مثبت آن آغاز شد. جهان غرب در سده نوزده شاهد دگرگونی‌های عظیمی بود که زندگی مردم را به شدت تحت تأثیر قرار داد. هدف جامعه‌شناسان شناخت دلایل و پی‌آمدهای دگرگونی‌های اجتماعی بود، از جمله تحول جامعه از مناسبات پیشامدرن به مدرن، مهاجرت از روستا به شهر، رشد و گسترش صنایع، قانون‌گرایی، آزادی‌های فردی و گذار از شیوه‌های استبدادی حکومت به دموکراسی.

س - شما نقش کاربردی جامعه‌شناسی را بسیار برجسته کردید. واقعاً جامعه‌شناسان را همچون طبیبان جامعه می‌بینید؟

کاظم علمداری: مقایسه‌ی من میان جامعه‌شناس و پزشک برای درک بهتر نقش

جامعه‌شناسی و موضوع مورد مطالعه آن است. اشاره کردم که موضوع جامعه‌شناسی جامعه و موضوع پزشکی ارگانیزم انسان است. این مقایسه به معنای برابر دانستن آن‌ها نیست. علوم به درجات مختلف نسبی‌اند. درجه‌ی نسبیت علوم اجتماعی از علوم زیست‌شناسی بیشتر است. همان‌گونه که زیست‌شناسی در مقایسه با علوم تجربی - فیزیک و ریاضیات - از نسبیت بیشتری برخوردار است. اما همان‌گونه که یک مهندس که با علوم تجربی سر و کار دارد نمی‌تواند کار پزشک را انجام دهد، فقیه هم نمی‌تواند کار جامعه‌شناس را بکند. فقیه، فقه‌شناس سنتی است. حتا دین‌شناس هم نیست. دین‌شناسی هم بخشی از علوم اجتماعی است. دین‌شناسی برابر با دینداری نیست. بسیاری از اسلام‌شناسان سرشناس مسلمان نیستند و یا اعتقادی دینی ندارند. ریشه‌های معضلات اجتماعی توسط کارشناسان علوم اجتماعی مطالعه می‌شوند و برای کاهش و رفع آنها به سیاست‌گزاران و نهاد قانونی راه حل نشان می‌دهند.

س - شما در پاسخ به پرسش نخست گفتید که کار جامعه‌شناس این است که بهترین شکل و محتوایی را که با نیازهای سالم انسان‌ها خوانایی داشته باشد، شناسایی کند و آنها را به مردم پیشنهاد و آموزش دهد. خوب، صادق لاریجانی هم می‌گوید که آنان دارند همین کار را می‌کنند و تخصص‌شان به عنوان فقیه و معمم - بر خلاف محدودیتی که شما برای آن قایل شدید - شناختن «نیازهای سالم» و پاسخ‌دهی درست به آنهاست. چرا فکر می‌کنید که شما در تشخیص نیازها حق دارید، اما صادق لاریجانی ندارد؟

کاظم علمداری: برداشت من از سخنان آقای لاریجانی این نیست که آقایان فقها خود می‌خواهند علوم اجتماعی‌ای مانند جامعه‌شناسی و روانشناسی تدریس کنند. آن‌ها که دانش علمی در این زمینه‌ها ندارند. ایشان ظاهراً پیرو نگرانی‌های آقای خامنه‌ای می‌خواهند این علوم تدریس نشود، چون تصور می‌کنند فراگیری این علوم افکار مردم را خراب می‌کند و آنها را با مفاهیمی چون دموکراسی و حقوق بشر و حقوق برابر زن و مرد و غیره آشنا می‌کند که با شیوه حکومت‌گری



فقها در تضاد است.

این دید می‌تواند به آنجا منتهی شود که بسیاری دیگر از رشته‌های دانشگاهی را تعطیل کنند. چون کم‌کم آقایان متوجه می‌شوند که مدافعان دموکراسی فقط از دانش‌پژوهان علوم اجتماعی نیستند، بلکه همه‌ی رشته‌ها را شامل می‌شوند. تجربه نشان داده است که بسیاری از مبارزترین افراد ضد دیکتاتوری از دانشکده‌های فنی بیرون آمده‌اند. یعنی علوم بطور کلی در برابر جزم‌گرایی‌های دینی افکار انسان را متحول می‌کند. آقایان فقها می‌خواهند به مردم بگویند که علت رخدادهای طبیعی مانند سیل و زلزله عمل نکردن به احکام دینی است. انسان صاحب علم و دانش این ادعاها را نمی‌پذیرد و در پی دلایل علمی و کاهش خسارات رخدادهای طبیعی است. به عبارت ساده فقها دوست دارند مردم خرافی بمانند و مانند آنها فکر کنند و علوم ارزشی برای خرافات قائل نیست. این گونه ساده‌تر سلطه خود را بر جامعه و افکار عمومی نگه‌می‌دارند.

این که شما اشاره کردید که خود فقها بخواهند این علوم را تدریس کنند، بحث دیگری است. تدریس علوم نیازه طی کردن مراحل آموزش دانشگاهی و کارشناسی دارد که در سطح جهان پذیرفته شده و استاندارد شده است و با موعظه‌گری فرق دارد. مگر جمهوری اسلامی کسی را بدون داشتن مدرک رسمی تخصصی در رشته ای برای تدریس در دانشگاه استخدام کرده است؟ آن چه بیشتر پرسش برانگیز است نگرانی حکومت ایران از تدریس علوم اجتماعی است، نه این که تدریس علوم اجتماعی نیازی به مدرک عالی دانشگاهی ندارد.

س - چرا حکومت ایران نگران تدریس علوم اجتماعی است؟

**کاظم علمداری:** این آقایان نمی‌خواهند قبول کنند که مشکل، فراگیری علوم اجتماعی نیست، مشکل پشت‌پا زدن به امید و اعتماد مردم است. مشکل، ادامه‌ی شیوه حکومت استبدادی است که ایرانیان یک قرن است با آن مبارزه می‌کنند. مشکل، نبود آزادی است که خواست اصلی مردم در انقلاب ۵۷ بود. مشکل، بیکاری جوانان است. مشکل، گرانی است. مشکل مداخله در زندگی خصوصی

مردم است. مشکل، ایجاد تنش با جهان و منزوی کردن ایران و بی‌آبرو کردن ایرانیان است. مشکل، نبود سرمایه‌گذاری و ناامنی است. مگر میلیون‌ها نفر که در انقلاب ضد دیکتاتوری شاه با خواست آزادی و استقلال مشارکت کردند علوم اجتماعی خوانده بودند؟

با بیشتر امنیتی کردن دانشگاه‌ها و حذف علوم اجتماعی خواست‌های مردم فروکش نخواهد کرد. مگر میلیون‌ها معترض به تقلب در انتخابات دوره‌ی دهم، و کسانی که شعار علیه دیکتاتوری می‌دادند، فقط دانشجویان رشته‌های علوم اجتماعی بودند یا حتی همه‌ی آنها دانشجو بودند؟

جمهوری اسلامی از بدو تأسیس نگران دانشگاه به عنوان نهاد آگاهی‌بخش جامعه بوده است، و همواره در پی آن بوده که دانشگاه را زیر سلطه‌ی خود درآورد. به همین دلیل سی سال است که با وجود هزاران مسجد، نماز جمعه را در دانشگاه برگزار می‌کنند. آن‌ها نسبت به دانشگاه حسد و دشمنی می‌ورزند. ابتدا برای به اصطلاح اسلامی کردن علوم سه سال دانشگاه‌ها را بستند، بی آن‌که بفهمند پی‌آمد آن چیست. آن‌ها اگر می‌توانستند دانشگاه را برای همیشه می‌بستند. بعد طرح وحدت حوزه و دانشگاه را پیش کشیدند که در عمل مسلط شدن بر دانشگاه بود. آن‌ها نگران نقشی بوده‌اند که دانشگاه در مقابله با دیکتاتوری و ایده‌های عقب‌مانده‌ی آنها ایفا می‌کرده است.

در آغاز ادعا می‌کردند که می‌خواهند اقتصاد را هم اسلامی کنند، ولی در عمل تن به بدترین نوع سیستم سرمایه‌داری و به قول خودشان رباخواری داده‌اند. همان گونه که در آغاز در پی ساختن فیزیک و شیمی اسلامی بودند. زمانی که مردم پی به ضرورت دموکراسی و رعایت حقوق بشر بردند، آقایان فقها در صدد برآمدند که مردم‌سالاری و حقوق بشر اسلامی بسازند. مردم در سالی که گذشت معنی این واژه‌ها را خوب درک کردند. فقها به نقش علوم اجتماعی در به‌سازی و توسعه‌ی جامعه واقف نیستند. ناآشنایی فقها با این علوم سبب شده که برای رفع معضلات اجتماعی مانند اعتیاد، فحشا، دزدی و جرم و جنایت و غیره، فقط خشونت به کار ببرند و مردم را بترسانند. این روش نه تنها میزان معضلات اجتماعی را کاهش نداده، بلکه به آن افزوده است.

هیچ کشوری در دنیا به اندازه‌ی جمهوری اسلامی مجرمان ریز و درشت و گاهی قربانیان اجتماعی را اعدام نمی‌کند. دلیل آن هم روشن است. آن‌ها به جای گماردن کارشناسان در مصدر کار و ردیابی علمی ریشه‌های آن، سیاست‌گذاری را به فقها واگذار کرده‌اند. آن‌ها فکر می‌کنند با قطع دست دزد، پدیده‌ی دزدی از میان می‌رود. در حالی که مقامات بلندپایه‌ی رژیم دائم از فساد مالی، یعنی دزدی در نظام، نه در درون جامعه، حرف می‌زنند. جامعه‌شناسان برای شناسایی زمینه‌های پیدایش معضلات اجتماعی و راه و روش کاستن آن مطالعه‌ی علمی و متدیک می‌کنند و پیشنهادهای عملی و درازمدت می‌دهند.

س - آیا می‌توان از این گفته‌ها نتیجه گرفت که شما موضوع را سیاسی محض می‌بینید؟

**کاظم علمداری:** بی‌شک تصمیم رژیم در مورد مخالفت با علوم اجتماعی تصمیمی سیاسی است. این تصمیمی نیست که آخوند عقب‌مانده‌ای در شهرستانی در مقام قاضی و با استنباط خود از فقه اسلامی گرفته باشد، مانند پدیده‌ی سنگسار یا قطع دست و قصاص چشم در آوردن.

مخالفت با علوم اجتماعی از شخص خامنه‌ای و در پی آن از طرف آیت‌الله صادق لاریجانی در رأس قوه قضایی اعلام شده است. پس بخشی از سیاست کلان و مرکزی رژیم است. رژیم پس از اوج‌گیری مبارزات مردم در پی انتخابات دوره‌ی دهم ریاست جمهوری سال ۸۸ می‌کوشد همه‌ی امور را با بهانه‌های مختلف امنیتی کند و کانال‌هایی را که می‌تواند به خواست‌های دموکراسی‌خواهی مردم کمک کند ببندد. این واقعیت از زبان خامنه‌ای بیان شده است که تدریس علوم انسانی یا علوم اجتماعی، دانشجویان را از اسلام دور می‌کند. پس او سیاسی بودن آن را پنهان نکرده است. اعلام تصفیه‌ی استادانی که به ولایت فقیه معتقد نباشند از طرف وزیر علوم نیز بخشی دیگر از این سیاست است.

مواردی اما بوده و هست که می‌توان وجه سیاسی و اعتقادی آن را از یکدیگر تفکیک کرد. بدین منظور باید فقها را نیز به دو گروه تفسیم کرد. برای آن دسته

از فقها که سخت به حکومت چسبیده‌اند همه چیز در حفظ قدرت خلاصه می‌شود و هر زمان اصول و اخلاق با حفظ وادامه‌ی قدرت در تضاد قرار بگیرد، دومی را انتخاب می‌کنند. به همین دلیل شورای مصلحت نظام را ساخته‌اند. یعنی هرچه مصلحت قدرت باشد، اسلامی است، نه برعکس. دین برای این گروه ابزار فریب مردم است.

نمونه‌ی برجسته مصلحت‌گرایی آیت‌الله خمینی و خامنه‌ای‌اند. در حالی که برای دسته‌ی دیگر فقها رعایت اصول و اخلاق شرط اسلامی بودن است. آن‌ها زمانی که اصول خود را با حکومت استبدادی و زورگویی به مردم و فساد حکومت در تضاد دیدند، از آن فاصله گرفتند و حتا علیه آن شد. نمونه‌ی برجسته‌ی آن آیت‌الله منتظری بود. آن‌چه امروز خامنه‌ای و لاریجانی می‌گویند از نوع اول است. این همان سیاستی است که در سال ۶۷ چند هزار نفر زندانی سیاسی بی‌گناه را به جوخه‌ی اعدام سپرد. آن تصمیم مطلق سیاسی برای در قدرت ماندن و ادامه‌ی استبداد دینی بود که از کشتن هزاران نفر در مدت دو ماه هم دریغ نکرد. آقای منتظری قدرت را فدای اصول و برداشت اسلامی خود کرد و کنار گرفت و رنج سال‌ها اذیت و آزار خود و خانواده‌اش را تحمل کرد. هردو وجه سیاسی بودن موضوع تعطیل علوم اجتماعی و اعتقاد فقها بر عدم انطباق این علوم با اصول اسلامی، برای حفظ قدرت است.

س - بنابراین به دیده‌ی شما هدف آن‌ها حذف علوم انسانی است، نه اسلامی کردن آن.

**کاظم علمداری:** تلاش برای اسلامی کردن علوم در جمهوری اسلامی پدیده جدیدی نیست. آن تخیلات در همان آغاز انقلاب پیش کشیده شد و توسط افراد معتقد به رژیم و اسلام چالش و کنار گذاشته شد. در دنیای آکادمیک، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی که درباره‌ی اسلام مطالعه می‌کند، به عنوان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین شناخته می‌شوند. کاربرد این علوم شناخت ویژگی‌های فرهنگی دین بر جوامع و مناسبات انسان‌ها است.

از دید جامعه‌شناسان خود دین مهم نیست و آن‌ها با اعتقادات مردم کاری ندارند،

بسیاری از جامعه‌شناسان خود دیندارند، بلکه برای آن‌ها نقشی که دین بر جامعه و مناسبات اجتماعی مردم ایفا می‌کند مهم است. به طور مثال آیا دین توجیه‌گر نقض حقوق مردم است یا مدافع حقوق آن‌ها؟ آیا بر رفتار و روان مردم اثر مثبت دارد یا توجیه‌گر نقض حقوق دیگران است؟ جنگ افروزی می‌کند و مردم را به جان هم می‌اندازد، یا همبستگی و صلح به وجود می‌آورد، یا هر دو کار می‌کند؟ چه اتفاقی می‌تواند بیفتد که دین نقش منفی در جامعه نداشته باشد، توجیه‌گر فساد و بی‌اخلاقی نباشد، به سلامت جامعه و مناسبات صلح آمیز کمک کند؟ بنابراین جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی جوامع اسلامی ربطی به تخیلات اسلامی کردن این علوم ندارند که ممکن است آقایان خامنه‌ای و لاریجانی مد نظرشان باشد. از دید آنها چون علوم اجتماعی مردم را با مفاهیمی چون آزادی، دموکراسی، حکومت سکولار، حقوق شهروندی و غیره آشنا می‌کند و این مفاهیم غربی و غیر اسلامی‌اند نباید آموزش داده شوند. با این فرضیات آنها به کژ راه دیگری می‌روند و به جای ریشه‌یابی، نارضایتی و اعتراضات مردم راه رفع مشکل‌شان را منع آموزش علوم انسانی دانسته‌اند. نه آموزش علوم اجتماعی عامل اعتراضات مردم است و نه تعطیل کردن آن راه حلی برای رفع مشکلات جمهوری اسلامی است.

س - حال بیابیم منتزع از سیاست، ادعای ایدئولوگ‌های جمهوری اسلامی را بررسی کنیم، ادعا در این باره را که علوم انسانی رایج بر اساس نیازهای عملی و نظری انسان غربی شکل گرفته و آنان اکنون در صدد هستند که متناسب با نیازهای عملی و نظری انسان معتقد مسلمان علوم انسانی را پدید آورند؛ جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و غیره را. نظرتان درباره‌ی مبنای معرفتی این ادعا چیست و چه گونه آن را نقد می‌کنید؟

کاظم علمداری: نظریه‌های علوم اجتماعی با شناخت از خصلت‌های طبیعی انسان، در کنش و واکنش‌های اجتماعی انسان، نه انسان غربی تدوین شده و تکامل یافته‌اند. این که انسان سودپرست است، حسادت می‌ورزد، برتری طلب است، با دیگران تضاد منافع دارد، یا عشق و دوستی می‌ورزد، خیرخواه است،

پرخاشگر است، صلح دوست است و صدها موارد مثبت و منفی دیگر خصلت‌های انسانی است و غربی و شرقی ندارد. اما یک محیط و یک شرایط می‌تواند ویژگی‌های مثبت انسان را پرورش دهد و تقویت کند و محیط و شرایط دیگری برعکس خصلت‌های منفی انسان را تقویت کند. انسانی که در جامعه آزاد و در سیستم سوسیال‌دموکراسی مانند سوئد زندگی می‌کند با انسانی که در سرزمین پُر از فقر، خشونت، درگیری‌های قومی و نظامی مانند افغانستان زندگی می‌کند بسیار متفاوت رشد و پرورش می‌یابد.

جمهوری اسلامی از محیط و شرایط جامعه صلح‌دوستی مانند سوئد فراری است و گرایش به گسترش خشونت، زورگویی، دیکتاتوری و رواج فساد مالی دارد. جامعه سوئد هم به علوم اجتماعی احتیاج دارد و هم به آن احترام می‌گذارد. آن‌ها رابطه رشد صنعتی و تولید ثروت با علوم اجتماعی را می‌دانند. آن‌ها دریافته‌اند که دانش علوم اجتماعی در دوری جستن انسان و جامعه از خصلت‌های منفی، و رشد ویژگی‌های مثبت او کمک می‌کند. آن‌ها می‌دانند که علوم اجتماعی انسان را به حقوق و مسئولیت‌های شهروندی‌اش آشنا می‌کند و جامعه مدنی را پایدار می‌کند. جامعه‌ای را که شهروندان‌اش به حقوق و مسئولیت‌های خود واقف‌اند و جامعه مدنی مستقل و رشد یافته‌ای دارد آسان‌تر می‌توان اداره کرد کمتر نیازی به کاربرد خشونت است. جمهوری اسلامی انسان‌های تابع می‌خواهد. فقها تصور می‌کنند مذهب، مردم را تابع آن‌ها نگاه میدارد و آگاهی مردم نسبت به حقوق‌شان سبب فاصله با آن‌ها می‌شود.

این که انسان قدرت را دوست دارد اسلامی و غیراسلامی ندارد. این که قدرت کنترل نشده دیکتاتوری و فساد می‌آورد غربی و شرقی ندارد. در هر کجا که باشد همین است. این که راه رفع این مشکلات قانون‌مداری و مردم‌سالاری است را نخست غربی‌ها کشف کرده‌اند، به معنای این نیست که ایرانی‌ها دیکتاتوری و بی‌قانونی را دوست دارند و از دموکراسی بدشان می‌آید. یا این که انسان موجودی اجتماعی و پیچیده است و مناسبات انسان‌ها با یکدیگر نیازمند قانون‌مداری است تا جامعه‌ی میلیونی بتواند کارکرد داشته باشد، غربی و شرقی ندارد. همچنین این

که صنعتی شدن جامعه و شهرنشینی فرایندی اجتناب‌ناپذیر است و پی‌آمدهای منفی خود را در شکل معضلات اجتماعی نشان می‌دهد، غرب و شرق، اسلامی و مسیحی نمی‌شناسد.

این دگرگونی‌ها و راه‌های رفع این معضلات نخست توسط جامعه‌شناسان غربی شناخته و پیشنهاد شده است. این امر به این دلیل است که آن‌ها دو قرن پیش از ما این پروسه را شروع کردند. ما بسیاری از صنایع و علوم جدید را نیز از آن‌ها آموخته‌ایم و هنوز از غرب بسیاری از محصولات را وارد می‌کنیم. مگر ما از رادیو و تلویزیونی که غربی‌ها ساخته‌اند، استفاده نمی‌کنیم؟ آیا در مورد استفاده از هواپیما ما اسلامی و غیر اسلامی می‌کنیم؟ ولی به مجرد آن که به دستاوردهای قاعده‌مند کردن مناسبات انسانی و چگونگی کنترل قدرت حکومتی می‌رسیم، و از رابطه‌ی انسانی‌تر دولت با مردم و حقوق برابر شهروند و حقوق بشر حرف می‌زنیم، آقایان فقها با انگ غربی بودن آنها را رد می‌کنند. این دوگانگی‌ها و یک بام و دو هوا تصمیم‌های سیاسی است که توسط قدرت سیاسی حاکم دیکته می‌شود.

غرب به دلیل پی‌آمدهای منفی و مثبت فرآیند صنعتی شدن جامعه به ضرورت گسترش علوم اجتماعی در ادامه‌ی رشد و توازن جامعه پی برده است. حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز ارتباط رشد صنعتی و علوم اجتماعی را می‌داند. حکومت‌گران می‌دانند که نبود آزادی و دموکراسی و برابری حقوق شهروندی خلایق‌ها را می‌کشد، و بسیاری از نخبگان جامعه را که سخت به وجود آن‌ها نیاز است فراری می‌دهد، ولی برای آنها قدرت انحصاری مهم‌تر از رشد خلایق‌ها و پیشرفت ایران است. برخی از آن‌ها حتا نخبگانی که تسلیم اراده‌ی آن‌ها نشوند را مزاحم حکومت انحصاری خود می‌دانند و ترجیح می‌دهند از ایران بروند.

س - با همه‌ی این توضیحات شما، مسئله‌ی موجه بودن یا نبودن علوم انسانی اسلامی، هنوز پا برجاست. شما گفتید: «علوم انسانی، با شناخت از خصلت‌های طبیعی انسان، نه انسان غربی تدوین شده و تکامل یافته‌اند. این که انسان سودپرست است، حسادت می‌ورزد، با دیگران تضاد منافع دارد، و صدها موارد دیگر خصلت‌های انسانی است و غربی و شرقی ندارد.» به عبارت دیگر این نظر را مطرح کردید که علوم انسانی بر یک انسان‌شناسی استوار است؛ انسان‌شناسی‌ای که شما می‌گویید موضوع آن که انسان

باشد «غربی و شرقی ندارد» این هر دو مدعای شما چالش‌پذیر هستند. هم این ادعا که علوم انسانی بر یک انسان‌شناسی عمومی استوار هستند و هم این ادعا که انسان شرقی و غربی ندارد. در غرب مخالفان جدی انسان‌شناسی به عنوان مبنای علوم را داریم (مثلاً همه‌ی پیروان هایدگر، معتقدان به انواع فلسفه‌ی وجودی و اکثر پسا‌ساختارگرایان) و همچنین معتقدان به نسبیت فرهنگی را و در جوامع اسلامی کسانی را داریم که می‌گویند مبنای علوم انسانی کنونی ارزش‌ها و ادراک‌های غربی از انسان و جهان است و ما حق داریم بر مبنای یک انسان‌شناسی تازه برای علوم انسانی طرحی نو در اندازیم. پاسخ شما به نسبیت‌باوران، چه در غرب و چه در شرق چیست؟

**کاظم علمداری:** من از خصلت‌های مثبت و منفی انسان نام بردم که محیط و شرایط مختلف می‌تواند انسان‌های متفاوتی بسازد. جامعه‌ای که در آن دموکراسی هست انسان را با حقوق خود آشنا می‌کند، و برعکس در جامعه دیکتاتوری، که تار و پود نهادهای اجتماعی از خانواده گرفته تا دستگاه قضایی و مدرسه همه زورگویی و زورشنوی را به انسان یاد می‌دهند. نقش علوم اجتماعی در این میان فراهم آوردن دانش و تجربه گذار از دیکتاتوری و زورگویی به آزادی و قانون مداری و نشان دادن مزایای زندگی در آزادی و قانون مداری است. بقیه‌اش به عهده جامعه است.

حرف من این است که تئوری‌های علوم انسانی بر اساس شناخت از خصلت‌های انسانی ساخته شده است. حال ممکن است که این شناخت درست نباشد، یا به‌طور نسبی درست باشد. این موضوع دیگری است و من با آن مخالفتی ندارم. به همین دلیل ما در علوم انسانی با یک نظریه‌ی واحد روبه‌رو نیستیم. ده‌ها نظریه‌ی کلان درباره‌ی خصلت‌های طبیعی انسان و پی‌آمد آن برای اداره‌ی جامعه شکل گرفته است. می‌توان گفت که هر یک از این نظریه‌ها گوشه‌هایی از واقعیت را بازتاب می‌دهند. به طور مثال کسانی انسان را برتری‌طلب و قدرت دوست می‌دانند. یا کسانی فکرمی‌کنند که انسان موجودی خشونت‌طلب است و جنگ‌ها ناشی از این خصلت طبیعی انسان به وجود می‌آید. کسانی در نقطه‌ی مقابل، انسان را صلح‌طلب و هم‌نوع دوست می‌دانند.

نظریه‌پردازان بر اساس این گونه شناخت‌ها تئوری خود را تدوین می‌کنند. توماس



هابز در توجیه نظریه‌ی دولت قدرتمند خود در کتاب «لویاتان» اصل را بر خشونت‌گرا بودن انسان نهاده است. به نظر او بدون حضور دولتی قدرتمند جنگ همه علیه همه رخ خواهد داد و امنیت مردم از میان خواهد رفت. هابز برخلاف مارکس که دولت را نتیجه‌ی پیدا شدن مالکیت خصوصی می‌داند، پیدایش مالکیت را نتیجه‌ی دولت می‌داند. مارکس ویژگی اجتماعی انسان را برجسته می‌کند و معتقد است که پتانسیل انسانی انسان را، سرمایه‌داری با تسخیر برآیند کار تولیدی او مهار می‌کند و در نتیجه انسان از خود بیگانه می‌شود و او از آن چه می‌تواند باشد غافل می‌ماند.

مارکس در پی این شناخت از انسان، سوسیالیسم را منطبق بر خصلت‌های طبیعی انسان می‌داند. یا ارایش فروم انسان را ذاتاً آزادی‌خواه می‌داند؛ خصلتی که ناشی از ارتباط ارگانیک انسان با طبیعت آزاد است. یا هربرت اسپنسر سرمایه‌داری را نه تنها متناسب با خصلت طبیعی انسان می‌داند، بلکه آن را برای جامعه نیز مفید می‌شمارد و فکر می‌کند در نتیجه‌ی رقابت، شایسته‌ترین پتانسیل‌ها در رأس جامعه قرار می‌گیرند.

این نمونه‌ها را برای آن آوردم که نشان بدهم برداشت متفاوت از طبیعت انسان به ساخت تئوری‌های مختلف می‌انجامد. ولی اصل همان است که قبلاً اشاره کردم. موضوع تفاوت میان معتقدان به انواع فلسفه‌ی وجودی و تئوری‌های پساساختارگرایی مورد اشاره‌ی شما نیز در همین رابطه قابل توضیح است. این که ما حق داریم بر اساس هر شناختی از طبیعت انسان، علوم انسانی خود را بسازیم شک نیست و باید دید آن تئوری‌ها چقدر خریدار دارند.

بحث صادق لاریجانی ولی این نیست. او می‌گوید: «چه معنی دارد در کشور روان‌شناسی و جامعه‌شناسی ترویج کنیم؟» او منکر اصل داستان است. او مخالف آن است که مردم نسبت به کار کرد جامعه و ویژگی‌های رفتاری و روانی افراد دانش کسب کنند و برای مشکلات و معضلات اجتماعی راه حال‌های علمی بدهند. او نگران ترویج جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است که کار برد آنها در جامعه ثابت شده است. ادعای او برخلاف گذشته، ساختن علوم انسانی اسلامی نیست. نفی آن است. این آقایان فکر می‌کنند که علوم انسانی در ایران جنبش

اجتماعی راه انداخته است، نه فجایی که جمهوری اسلامی در ایران آفریده است.

در نسبیت‌باوری فرهنگی مورد علاقه‌ی گروهی از انسان‌شناسان یک اصل زیر پا گذاشته می‌شود و آن جهان‌شمول بودن وجوهی از فرهنگ‌ها و حقوقی است که دستاورد بشری است.

عده‌ای با مستمسک قرار دادن نسبیت فرهنگی اصل رعایت حقوق بشر، حقوق برابرشهروندی، منع شکنجه و غیره را زیر سؤال می‌برند. نقض این اصول جهان‌شمول زمینه‌ای می‌سازد برای دولت‌های دیکتاتوری که خشونت علیه مردم را به غلط بخشی از فرهنگ آنها جا بزنند و به طورمثال از حقوق بشر اسلامی و چینی سخن بگویند. این خود یک مطلق‌گرایی مستبدانه است. در اینجا باید توجه کنیم که یکی از مباحث قابل توجه و درست پس‌اساختارگرایان نسبی دیدن حقیقت و نفی حقیقت مطلق و طرد ذات‌گرایی در دیدن پدیده هاست.

طبیعت انسان در همه جا یکی است و شرقی و غربی ندارد. ولی تربیت انسان تابعی از فرهنگ است که در جوامع مختلف متفاوت است. انسان بر اساس طبیعت‌اش قادر است زبان یاد بگیرد. بر اساس تربیتش می‌تواند زبان فارسی یا عربی و یا هر زبان دیگری را بیاموزد. طبیعت انسان آن خصلت‌هایی است که انسان با آن متولد می‌شود. انسان با زبان یا دینی خاص متولد نمی‌شود. همان گونه که انسان زبان را می‌آموزد دین را هم می‌آموزد. هیچ کس مسیحی یا مسلمان یا شیعه و سنی متولد نمی‌شود. ولی نوع تربیت او می‌تواند چنان باشد که تصور کند او جز این که هست نمی‌توانست باشد.

این طبیعت انسان نیست که او را شرقی و غربی می‌کند، تربیت اوست. بستگی به آن دارد که در کدام فرهنگ رشد کند. برخی این رابطه را وارونه می‌بینند. به طور مثال کسانی مسلمانی را ذاتی می‌پندارند. بر این اساس فکر می‌کنند که مسلمان‌ها نمی‌توانند به دموکراسی اعتقاد پیدا کنند.

از قضا افراد مورد بحث ما، آقایان خامنه‌ای و لاریجانی، علی‌رغم ادعاشان که مسلمانی را ذاتی می‌خوانند و حتی بسیاری از قوانین را الهی و تغییرناپذیر، در منع ترویج علوم انسانی نشان می‌دهند که سخت به تربیتی بودن مسلمانی باور دارند.

زیرا آنها نگران‌اند که علی‌رغم در دست داشتن تمام ابزار تبلیغاتی و تربیتی، آموزش علوم انسانی در دانشگاه‌ها تربیت و تبلیغ آنها را خنثا کند و مردم به مزایای دموکراسی و حق خود پی ببرند و از آموزه‌های دینی آنها که بر استبداد فقه‌مندی استوار است فاصله بگیرند.

باید اما اضافه کرد که ضمن طبیعت واحد انسان، تفاوت‌های فردی از هوش و علاقه و استعداد تا ویژگی‌های شخصیتی مانند تند خو و خوش‌خو بودن، احساساتی و هیجانی و صبور بودن و صدها ویژگی شخصیتی دیگر انسان را نمی‌توان نا دیده گرفت؛ ویژگی‌هایی که در فرهنگ‌ها و شرایط مختلف نتایج و عوارض مختلف به بار می‌آورد، اما پراگندگی این تفاوت‌ها در تمام جوامع تقریباً یکسان است. این‌طور نیست که همه‌ی افراد با هوش در یک جامعه جمع شده باشند و همه‌ی افراد کم‌هوش در جامعه‌ی دیگر. یا کلیه‌ی اعضای یک ملت خشونت‌طلب باشند و ملتی دیگر صلح‌طلب.



## برآمدن دولت ضد اصلاحات، شاخص شکست دولت اصلاحات بود. مصاحبه علی ملیحی با کاظم علمداری

علی ملیحی - شما دولت نهم را از چشم‌انداز جامعه‌شناختی چه‌گونه و با چه ویژگی‌های بارزی تعریف می‌کنید؟

کاظم علمداری - دولت نهم را می‌توان با ترکیبی از ویژگی‌های دولت پوپولیستی Populist یا توده‌گرا، و سیستم کلاینتالیستی Clientelist یا حامی‌پرور تعریف کرد. یعنی این دولت، در حالی‌که برخی از ویژگی‌های هر دو را دارد، فاقد برخی دیگر از ویژگی‌های هر کدام‌شان نیز هست. برای مثال، دولت پوپولیستی دارای رهبری فرهمند است که کیفیت شخصیت او جاذبهٔ یکتایی برای جلب حمایت وسیع‌ترین بخش جامعه دارد، ولی رهبری دولت نهم فاقد این ویژگی است. مثال دیگر این‌که، در حالی‌که یک دولت پوپولیست بر ایدئولوژی بسیج‌کننده استوار است، دولت نهم در این زمینه کسر آورده است.

در آغاز کار، دولت نهم تلاش کرد اعتقاد به امام زمان را پرچم ایدئولوژیک خود سازد، حتا امام زمان را حاضر و ناظر بر سیاست‌های خود معرفی کند؛ ولی زیاده‌روی و سوءاستفاده در این راه سبب شد که برخی مراجع دینی، که آن رفتار را در دراز مدت به زیان اعتقادات توده‌ها می‌دیدند، بر آن خرده گرفته، دولت را از

تأکید و اصرار بر آن بازدارند. زیرا با پیوند زدن کارهای دولت با امام زمان، در عمل امام زمان ناظر بر خلاف کاری‌های دولت، و به‌بیانی شریک تمام اشتباهات دولت معرفی می‌شد. در نتیجه دولت قادر نشد از ایدئولوژی مورد نظر خود، که مانند هر ایدئولوژی دیگر ابزاری برای توجیه هر گفتار و رفتار بود، به‌عنوان چسب پیوند با توده‌ها استفاده کند.

وجه دیگر خصلت این دولت ویژگی کلاسیکالیستی یا حامی‌پروری است. حامی‌پروری خصلت دولت‌ها یا گروه‌هایی است که میان رهبران (حامیان) و توده‌ها (کارگزاران) برای منافع مشترک رابطه‌ی نزدیک و غیر رسمی برقرار می‌کنند. این رابطه با رابطه‌ای که دولت با کارکنان خود دارد، بسیار متفاوت و از آن عمیق‌تر است. رابطه‌ی دولت با کارکنان خود یک رابطه‌ی قانونی و بوروکراتیک (دیوان‌سالار) است. در حالی‌که در مناسبات حامی‌پروری این رابطه شبیه به رابطه‌ی خانوادگی است. دولت نهم با استفاده از همین خصلت نظام توانسته است میلیاردها دلار از درآمد نفت را از کانال‌های غیر متعارف و غیر قانونی صرف مخارج حساب‌شده‌ی خود و حامیان خود کند. در سیستم حامی‌پروری ابزار جلب حامیان پاداش مادی و غیر مادی مانند قدرت‌بخشی به آنها برای پیشبرد اهداف مشترک است. برای کسب این هدف کارگزاران به‌راحتا قوانین را زیر پا می‌گذارند و حامیان با استفاده از موقعیت خود پشت آنها می‌ایستند و از آنها دفاع می‌کنند؛ و به این ترتیب یک نزدیکی غیر فرمال غیر رسمی و غیر بوروکراتیک میان حامیان و کارگزاران به‌وجود می‌آید که بیشتر به رابطه‌ی طایفه‌ای یا مافیایی شبیه است تا رابطه‌ی رسمی دولت با کارمندان. دولت نهم توانسته است با استفاده از این ویژگی نظام، از طریق بریز و پاش‌های مالی رضایت طبقات فرودست جامعه را جلب کند و برای خود پایگاه و خاستگاه اجتماعی بسازد. از سوی دیگر در دولت حامی‌گرا حسابگری و سودجویی دست بالاتری نسبت به ویژگی‌های ایدئولوژیک و اعتقادی دارد. یعنی هم حامیان و هم کارگزاران در پی منافع خود هستند و این رابطه تا زمانی که حامی قادر باشد منافع کارگزار را تأمین کند ادامه می‌یابد. این خصلت کلی نظام در دوره‌ی دولت اصلاحات فروکش کرد، اما با انتخاب دولت نهم بار دیگر احیا شد.

س - برآمدن این دولت را - با ویژگی‌هایی که بر شمردید - در امتداد دوران اصلاحات، و تلاش‌هایی که برای دگرگونی گفتمان غالب جامعه در راستای اصلاحات اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی شکل گرفته بود، چگونه تحلیل می‌کنید؟

کاظم علمداری - روی کار آمدن این دولت نتیجه مستقیم شکست سیاست‌های دولت اصلاحات بود. به عبارت دیگر بزرگ‌ترین شاخص شکست دولت اصلاحات برآمدن غیرمنتظره دولت ضد اصلاحات در پی آن بود. ظهور این دولت نشان از نوعی برگشت به عقب دارد، یعنی نشان می‌دهد که دولت اصلاحات نتوانست به ویژگی‌های غالب نهاد قدرت پایان دهد. مجموعه نظام، به‌ویژه نهادهای اصلی قدرت، در دوران اصلاحات کوشیدند برنامه اصلاحات را خنثا کنند و گام‌های اصلاحی آن را پس بگیرند، و در بسیاری موارد موفق هم شدند. دولت جدید از بطن این تلاش‌ها بیرون آمد، و رسالت خود را بر آن بنا کرد که اصلاحات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی دوره اصلاحات را با توزیع پول میان طبقات فرودست جامعه تاخت بزند و خنثا کند. کامیابی‌اش در این زمینه هم از این‌روست که دغدغه طبقة فرودست جامعه اقتصادی است، نه اصلاحات سیاسی و اجتماعی، از جمله دموکراسی و حقوق شهروندی و غیره. به عبارت دیگر، دولت نهم پایگاه اجتماعی متفاوتی از دوره اصلاحات دارد.

س. اگر بپذیریم در گشودن فضای فکری یک جامعه، به معنای دیگرگونه کردن پارادایم، شکل دادن به گفتمان‌های جدید و کمک کردن برای رسیدن آن‌ها به سطوح گوناگون فرهنگی، اساساً به سرآمدان فکری و ارتباطشان با جامعه - ارتباط، به معنی رساندن اندیشه نو به مردمان - نظر داریم؛ در مورد اصلاحات که مورد بحث ماست، آیا می‌توان فکر کرد که اصلاح‌طلبان از یک‌سو نتوانستند با لایه‌های گوناگون جامعه، از جمله «پایگاه اجتماعی دولت نهم»، ارتباط برقرار کنند، و از سوی دیگر، با تنگ کردن فضای فعالیت‌های مدنی امکان اطلاع‌رسانی توسط این نهادها و در نتیجه امکان درک اهمیت «اصلاحات سیاسی و اجتماعی، از جمله دموکراسی و حقوق شهروندی» را در توسعه اقتصادی، از طبقه فرودست جامعه گرفتند؟

کاظم علمداری - سخن شما در این پرسش، یعنی رساندن اندیشه نو به مردمان، کاملاً درست و به جاست. اما به دیده من، گفتمان اصلاح طلبی امروز بر جامعه غالب است. آن هم نه تنها به دلیل تلاش سرآمدان فکری جامعه، بلکه به دلیل زیان‌های بسیار اساسی که انقلاب و شیوه‌های انقلابی و خشونت‌زا در جامعه ما به بار آورده است. تجارب انقلاب‌های دیگر هم کمک کرده است که فرهنگ اصلاح طلبی و تغییرات تدریجی و گام به گام در جامعه پذیرفته شود. اما تمام تلاش حکومت جمهوری اسلامی این است که ارزش‌های انقلابی را حفظ کند. در ارتباط با بخش دیگر پرسش شما، اصلاح طلبان در انتخابات سال ۱۳۷۶ دو پایگاه وسیع اجتماعی داشتند. یکم، کسانی که مطالبات سیاسی داشتند؛ از جمله خواست آزادی و به رسمیت شناخته شدن حقوق شهروندی. نسل جوان، دانشجویان، به ویژه زنان پیشگامان و کوشندگان این مطالبات بودند؛ و دوم، گروه اجتماعی دیگری که مهم‌ترین مطالباتش اقتصادی و نیازمندی‌های معیشتی بود. گروه اول به دلیل خلف وعده دولت اصلاحات، از آنها ناامید شدند. به طوری که با تردید در انتخابات دور بعد از پایان ریاست جمهوری خاتمی شرکت کردند؛ و گروه دوم آنچه را از دولت اصلاحات انتظار داشتند، یعنی بهبودی وضع معیشتی خود، در وعده‌های اقتصادی و عوام‌فریبانه محمود احمدی نژاد یافتند. این‌گونه اصلاحات دولتی از ریل خود خارج شد و هر چه گذشت نیروی اصلی قدرت جمهوری اسلامی، یعنی اصول‌گراها که هر گونه اصلاحاتی را مغایر با منافع خود می‌دید اصلاح طلبان را پراکنده کردند. اما همان‌گونه که اشاره کردم اصلاح طلبی در ایران به گفتمان غالب و یک فرهنگ بدل شده است. اما این کافی نیست. برای پیروزی اصلاح طلبی باید گفتمان اصلاح طلبی با سازمان‌هایی که توان کسب مطالبات مردم را داشته باشند پیوند بخورد. این ضرورت با سد امنیتی و حکومتی روبه‌رو است.

س. عملکرد دولت نهم را در راستای سیاست توسعه اقتصادی، یا ادعایی که در این باره دارد، و به گفته شما دلیل پیروزی‌اش هم شده، چگونه ارزیابی می‌کنید؟



**کاظم علمداری** - سیاست‌های دولت نهم ضد توسعه بوده است. برای توسعه پرداختن به زیرساخت جامعه مانند جاده‌سازی، سدسازی، سیستم آب‌رسانی درست و امروزی در شبکه‌های شهر و روستا، راه آهن، بنادر، پل‌ها و مواردی از این دست ضروری است. کارهایی که هیچ‌کدام جدی گرفته نشده‌اند؛ به‌عنوان نمونه، در حال حاضر بیش از ۳۰ درصد آب‌های جاری ایران هدر می‌رود.

در بخش اقتصادی درست است که دولت با استفاده از درآمد نفتی بی‌سابقه با توزیع پول میان طبقات فرودست جامعه توانست برخی از مشکلات مرحله‌ای و موقتی توده‌ها را حل کند، ولی در درازمدت لطمات بزرگی به رشد توسعه ملی، از جمله منافع اقتصادی همین توده‌ها وارد کرده است. زیرا سیاست اقتصادی این دولت نه بر اساس سرمایه‌گذاری و رونق بخشیدن به بخش تولیدی، بلکه بر اساس واردات کالا و مصرف بوده است. این سیاست بدون شک تورم‌زا و عامل اصلی بیکاری مزمن بوده و خواهد بود. در حالی که جمعیت جوان جامعه، که درصد بزرگی از جمعیت ایران را تشکیل می‌دهد، به سن کار و ازدواج رسیده و سخت نیازمند کار است.

دولت باید بتواند نه تنها برای نسل جوان کار تولید کند، بلکه در آینده نزدیک مشکل مسکن این نسل را نیز برطرف نماید. با تورم سرسام‌آور، بیکاری مزمن و سقوط در آمد نفت، دولت آینده با دشواری زیادی مواجه خواهد شد. سیستم بانکی ایران، ستون فقرات اقتصاد، نیز دستخوش دگرگونی‌های غیرسازنده و سوء استفاده‌های بزرگی شده است. بنابراین وجه اصلی توسعه یعنی رشد اقتصادی با مشکل روبه‌رو خواهد شد. دولت حتا قادر نبوده بخش کشاورزی را که کمتر به عوامل خارجی وابسته است بارور سازد. به‌طوری‌که بخشی از درآمدهای نفتی صرف واردات محصولات کشاورزی، از گندم و چای گرفته تا میوه‌جات، می‌شود. این روند بسیار مخرب است.

اما توسعه فقط رشد اقتصادی نیست. عوامل متعدد دیگری چون اصلاحات ساختاری در حوزه سیاست، دستگاه حقوقی، رفاه و خدمات اجتماعی، وجه اجتماعی اشتغال، گسترش نهادهای رسانه‌ای مستقل برای آگاهی رسانی، مشارکت دادن نخبگان مرد و زن در سیاست‌گذاری و امور کارشناسی در عرصه

اقتصاد و حمایت حقوقی از مناسبات درون و برون خانوایی را نیز در بر می‌گیرد. دولت نهم در این زمینه‌ها نیز ناموفق بوده است. دولت جدید، با ویژگی‌هایی که دارد، قادر نبوده طبقات میانی و مدرن‌تر جامعه را جلب کند. به همین دلیل توجه خود را صرف بسیج طبقات پایین‌تر جامعه کرده و به جای پاسخ دادن به خواست‌های طبقات میانی جامعه به سرکوب آنها برخاسته است. با این‌همه، و علی‌رغم شعارها و ظاهرسازی‌ها از نظر اقتصادی، این دولت بیشتر برای طبقهٔ مرفه جامعه مفید و کارساز بوده است. درست است که با کمک‌رسانی به طبقات پائین رضایت آنها را جلب نموده، ولی وضعیت طبقات میانی را بسیار وخیم‌تر از گذشته کرده، و سیاست فرصت‌دهی به طبقات مرفه جامعه را برای فربه‌تر شدن تا گسترش چشم‌گیر فاصلهٔ میان فقر و ثروت سوق داده است. به‌طور خلاصه، سیاست دولت جدید ضد هر توسعه از جمله توسعهٔ سیاسی بوده است.

س. بر اساس تحلیل شما، آیا می‌توان ظهور دولت نهم را برآمده از یک برنامه‌ریزی با هدف برجیدن دایرهٔ سابق قدرت و نوعی جابه‌جایی صوری با هدف خنثاکردن اصلاحات بنیادین و حرکت به سوی دموکراسی، با هر میزان بستگی به عمل‌کرد پوزیسیون و اپوزیسیون، دانست؟

کاظم علمداری - نیروهای مدافع اصلاحات به دلیل عملی نشدن وعده‌های دولت و مجلس اصلاحات، سرخورده، ناامید و نسبت به اصلاح‌طلبان بی‌اعتماد شدند. دولت احمدی‌نژاد از بطن این عوامل و وعده‌های پولی بیرون آمد، نه توانایی‌های خود. بخشی از عوامل ایجاد چنین وضعیتی خود اصلاح‌طلبان بودند و بخشی سیاست حساب‌شده و برنامه‌ریزی شدهٔ مخالفان اصلاحات، که موفق شدند جو بی‌اعتمادی به اصلاح‌طلبان را دامن بزنند و نشان دهند که مردم نباید به اصلاح‌طلبان دل ببندند، چون قدرت در دست کسان دیگری است و اصلاح‌طلبان قادر نخواهند بود سیاست خود را پیش ببرند. بنابراین بهتر است به‌جای استفاده از واژه اپوزیسیون، از مدافعان سرخورده و ناامید شدهٔ اصلاح‌طلبان

استفاده شود.

تجربهٔ دموکراسی اصولاً یک فرآیند رشد یابنده است؛ و دولت نهم را نمی‌توان ادامه‌دهنده، حتا در مسیر آن سیاست و فرآیند دانست. اگر چه دولت اصلاحات نیز خود مدافع جدی دموکراسی نبود و به نقش مردم در رشد این فرآیند بی‌توجه بود. اولین گام برای ساختن دموکراسی به رسمیت شناختن حقوق برابر شهروندی است؛ آن‌چه، با ادامه یافتن سیاست تقسیم شهروندان به خودی و غیر خودی توسط اصلاح‌طلبان، هرگز پیموده نشد.

از سوی دیگر، طبیعی است که دولت اصلاحات منافع و امتیازهای انحصاری مخالفان اصلاحات را به خطر می‌اندخت، و مقابلهٔ آن‌ها با اصلاحات می‌بایست پیش‌بینی و با کمک مردم بر طرف می‌شد. ولی مدیران اصلاح‌طلب برای پیشبرد سیاست‌های خود به‌جای تکیه بر پشتیبانی مردم به امتیازدهی به مخالفان اصلاحات روی آوردند. سیاست مذاکره با مخالفان اصلاحات در بالا بدون آن‌که فشار مردم را از پائین سازماندهی کنند بسیار مخرب بود و در عمل به‌جای پیشبرد اصلاحات به ایستائی و در زمینه‌هایی عقب‌نشینی آن انجامید.

طرح خنثاکردن اصلاحات از سال اول دولت خاتمی آغاز شد و با عقب‌نشینی اصلاح‌طلبان از وعده‌های خود و بی‌توجهی به نقش مردم در جایگاه اهرم فشار شدت و سرعت گرفت. انتخاب احمدی‌نژاد جزئی از این طرح نبود، ولی در شرایطی که جامعه هنوز منتظر اجرای وعده‌های اصلاحات بود و اصلاح‌طلبان به ادامهٔ سیاست خاتمی بسنده می‌کردند، احمدی‌نژاد فراتر از آن‌ها، از یک‌سو مدعی خواست مقابله با فقر و فساد و تبعیض شد، و از سوی دیگر وعدهٔ اقتصادی تقسیم درآمد نفت را داد و از اصلاح‌طلبان جلو افتاد. به‌طوری‌که بسیاری از حامیان اصلاحات در توهم شعارهای احمدی‌نژاد، او را قاطع‌تر از نامزدهای اصلاح‌طلبان در انتخابات نهم دیدند و به او رأی دادند.

س. لطف می‌کنید همین‌جا «اصلاح‌طلبان در قدرت»، «اصلاح‌طلبان» یا «پشتیبانان اصلاحات در متن جامعه»، و نیز مقولهٔ «اصلاحات» را، که همگی بسیار در پاسخ‌هایتان به‌کار گرفته شده‌اند، تعریف کنید؟ و منظورتان را از «ایستایی و عقب‌نشینی اصلاحات»

کاظم علمداری - منظور از اصلاح‌طلبان در قدرت، دولت خاتمی و مجلس ششم است. دولت و مجلس اصلاح‌طلب به پشتوانهٔ جامعه‌ای که مطالبات خود را از طریق اصلاحات پی‌گیری می‌کرد انتخاب شده بود. اما ناتوانی اصلاح‌طلبان در قدرت، میان جامعهٔ اصلا طلب و دولت اصلاح‌طلب فاصله انداخت. به عبارت دیگر، برای آن‌که مطالبات مردم در عمل کسب شود، نیاز به ابزار و اهرم‌های تشکیلات مدنی، صنفی و سیاسی مستقل بود که می‌بایست با حمایت دولت اصلاح‌طلب ساخته می‌شد. تشکیلاتی که پایگاه اجتماعی دولت اصلاحات را مستحکم می‌کرد. اما به دلیل نگرانی که اصلاح‌طلبان در قدرت از سهیم کردن مردم در ادارهٔ کشور داشتند، نه تنها کمکی به ایجاد اهرم‌های لازم برای ادامهٔ اصلاحات نکردند، بلکه مانع از شکل‌گیری آنها شدند. این‌گونه اصلاح‌طلبان دولتی تیشه به ریشهٔ خود هم زدند.

مقولهٔ اصلاحات به معنی تغییرات تدریجی و خالی از خشونت و در برابر دگرگونی‌های انقلابی و ناگهانی است. اصلاحات گفتمان غالبی است که امروز در بافت جامعه ایران تنیده شده است. اما از دو سو مورد حمله قرار می‌گیرد. یکی حکومت جمهوری اسلامی که خواهان حفظ انقلاب و ادامه شیوه‌های انقلابی است که چیزی جز بی‌قانونی و سر خود عمل کردن نیست، و از طرف دیگر، گروه‌هایی که خواهان براندازی قهری حکومت‌اند.

س - آیا در تجربهٔ ناکام‌گذار به دموکراسی در دیگر کشورها نیز چنین نمونه‌ها و شواهدی دیده می‌شود؟

کاظم علمداری - در مورد تجربهٔ دموکراسی‌ها در کشورهای در حال توسعه، البته برخی از دموکراسی‌های «موج سوم»، مانند آنچه در کشورهای آسیای میانه دیدیم، پس از چند سال به حکومت‌های خودکامهٔ پیشین برگشتند؛ ولی بسیاری مانند کشورهای آمریکای لاتین و اروپای مرکزی مسیر خود را با سرعت‌های

متفاوت ادامه داده‌اند.

در دموکراسی‌های موج سوم به دلیل به هم ریختن نظام اقتصادی و مالی، به‌ویژه در کشورهای بلوک شرق سابق، و فشار سرمایه جهانی فاصله طبقاتی افزایش یافت و قشرهای حقوق‌بگیر زیر فشار قرار گرفتند. افت اقتصادی، هرج‌ومرج سیاسی و درگیری‌های قومی سبب شد که سیاستمداران آن را به حساب دموکراسی بگذارند و با این بهانه قدرت‌های خودکامه را احیا کنند. ولی ایران مسیر دیگری را طی کرد. ایران از بطن یک انقلاب بیرون آمده و هزینه بسیار زیادی برای دو خواست مهم‌تر آزادی و استقلال پرداخت کرده بود. اما انقلاب از ریل خود خارج شد، یا باید گفت سرنوشت انقلاب‌ها همین است که هست.

در همین جا اضافه کنم که استقلال تنها در پرتو آزادی ممکن است. جامعه‌ای که آزاد نباشد به‌جای سلطه بیگانگان زیر سلطه خودکامگان داخلی می‌رود. فرقی نمی‌کند چه کسانی اجازه ندهند مردم بر سرنوشت خود حاکم باشند - یعنی مستقل باشند - قدرت‌های خارجی یا قدرت‌های داخلی؛ نتیجه نهایی ضایع شدن حق و حقوق مردم است که در هر دو مورد روی می‌دهد. باید از تعریف نادرست استقلال فاصله گرفت و رابطه میان استقلال و آزادی را برای مردم تشریح کرد تا مستبدان خارجی و داخلی، هیچ‌یک نتوانند بر سرنوشت مردم مسلط شوند.

س. آیا می‌توان برای دولت نهم یک خاستگاه طبقاتی در نظر گرفت؛ بدین معنی که این دولت را برآمده از یک طبقه سیاسی - اجتماعی در ایران دانست؟ و آیا این دولت توانسته است در این چهار سال برای خود یک پایه طبقاتی ایجاد کند یا طبقه‌ای را تقویت و با خود همراه سازد؟

کاظم علمداری - همان گونه که در بالا توضیح دادم، دولت نهم ساختاری با ویژگی‌های پوپولیستی و حامی‌گرایی دارد. هیچ‌یک از این دو سیستم را نمی‌توان طبقاتی به معنای کلاسیک آن دانست. ولی دولت نهم توانسته است با شیوه توزیع پول طبقات فرو دست جامعه را با خود همسو کند، بی‌آن که نماینده طبقاتی آن‌ها محسوب شود، زیرا از سوی دیگر این دولت به ثروتمندان نیز پر و

بال داده است که فربه تر شوند؛ و از میان ثروتمندترین افرادی که مشخص نیست از چه راه‌هایی به ثروت دست یافته‌اند، افرادی را هم در کابینه خود عضو کرده است.

اما به نظر من، جامعه ایران، بر خلاف دولت، جامعه‌ای طبقاتی است، و ساختار پوپولیستی و حامی‌گرایی، پایگاه اصلی حکومت دینی و امنیتی است. این ساختار شرایطی فراهم می‌کند که محافظه‌کاران توده‌ها را، به دلایل اعتقادی یا با پاداش‌دهی، در قدرت سهیم کنند و با حفظ مناسبات شخصی با آنها و نیز استفاده از آنها به عنوان کارگزاران سیاست‌های خود منافعشان را پیش ببرند. اصلاح‌طلبان می‌توانستند در برابر این ساختار مخرب، مدافعان اصلاحات را از طریق تشکل‌های مدنی، صنفی، حزبی و جنبش‌های اجتماعی مستقل، که ضرورت پیشبرد اصلاحات است، در قدرت سهیم کنند و خاستگاه طبقاتی و شبکه اجتماعی مستحکمی برای خود بسازند. ولی متأسفانه درست برعکس عمل کردند.

س. به نظر شما آیا نظام ایدئولوژیک در حکومت و نهادهای قدرت در ایران، پس از شعارها و مواضع ایدئولوژیک دولت نهم، نیرمندتر شده است؟ به بیان دیگر، آیا ویژگی‌ها و عملکرد این دولت، نهاد قدرت در ایران را، ایدئولوژیک‌تر کرده یا برعکس، واقع‌گراتر و پراگماتیست‌تر؟

کاظم علمداری - به‌طور کلی ظرفیت حرکت‌های ایدئولوژیک بسیار ضعیف شده، و همان‌طور که گفتم، تلاش دولت نهم برای احیای نظام ایدئولوژیک ناموفق بوده است. به همین دلیل دولت نهم پشتیبانی توده را بر اساس پاداش مالی بنا نهاده است. شما این سیاست را با سیاست سال‌های پس از انقلاب مقایسه کنید؛ در آن زمان مردم پول و هدیه، حتا جانانشان را می‌دادند تا نشان دهند با نظام و همراه نظام‌اند. ولی امروز مردم پول می‌گیرند تا با نظام باشند. زیرا در آن زمان مردم و جامعه سخت ایدئولوژیک بودند. ایدئولوژی، به‌ویژه ایدئولوژی مذهبی، شاید قوی‌ترین نیرویی است که نه‌تنها انسان را به حرکت وا می‌دارد، بلکه عمل او را

نیز توجیه می‌کند، هر عمل را، حتی اگر غیر اخلاقی، غیر انسانی، غیر قانونی و خشونت‌بار باشد؛ که متأسفانه در بسیاری موارد نیز چنین است. این وضعیت امروز در ایران وارونه شده است. اکثریت مردم ضد ایدئولوژی شده، عمل‌گرایی و محاسبه‌گری را برگزیده‌اند. دولت نهم این را خوب فهمیده است. ولی این واقعیت به معنای آن نیست که نقش ایدئولوژی در این دولت صفر است. خیر؛ هنوز گروه‌های اعتقادی هستند که با دولت نهم همراه‌اند. قاعدتاً نگرش پراگماتیستی در برابر دولت ایدئولوژیک قرار می‌گیرد. در بسیاری موارد دولت، پراگماتیستی حرکت می‌کند ولی ظاهر ایدئولوژیک به آن می‌دهد، و این از نظر تبلیغاتی به سود دولت است. ولی اگر امروز استدلال کسانی را که از دولت نهم پشتیبانی می‌کنند بشنوید، درمی‌یابید که مدافعان، البته با چشم‌پوشی از نتایج دراز مدت سیاست اقتصادی دولت، از عملکرد مثبت اقتصادی آن حرف می‌زنند، نه از اعتقادات یا وظایف دینی مردم. جامعه ایران به‌طور کلی عمل‌گرا شده است، دولت هم از این قاعده جدا نیست. بخشی به دلیل ضرباتی است که مردم از ایدئولوژی خورده‌اند، بخشی هم به‌خاطر تحول جامعه به مصرف‌گرایی و فرد محوری.

س. در مقایسه با مدل‌های مشابه، تداوم دولت نهم چه تأثیری در مسیر گذار به دموکراسی در ایران خواهد داشت؟

کاظم علمداری - معمولاً دولت‌های پوپولیستی یا توده‌گرا وابسته به رهبری یکتا و فرهمند خود هستند. دولت‌های حامی‌گرا نیز همانند باندهای مافیایی عمل می‌کنند. نظم طبقاتی در هر دو سیستم ضعیف است، و تا دولت طبقاتی نشود این وضعیت ادامه می‌یابد. دولت‌های پوپولیستی و حامی‌گرا هر دو قانون‌گریزند، با این توضیح که اولی بیشتر به‌صورت مریدی و مرشدی، و دومی به‌صورت باندی عمل می‌کند؛ به‌همین دلیل فشار برای ایجاد نظم قانونی پادزهر این‌گونه دولت‌هاست. دولت حامی‌گرا یک مرکز ندارد، گروه‌هایی در آن موازی و مستقل از یکدیگر عمل می‌کنند. این گروه‌ها، حتی زمانی که در برابر هم قرار می‌گیرند و با هم درگیر می‌شوند، مراقب‌اند که این رقابت‌ها و تعارض‌ها به افتادن نظم که

همه آنها از آن بهره می‌برند، نیانجامند. بنابراین یکی از راه‌های چالش قدرت دولت غیر طبقاتی حامی گرا، پایان دادن به کار گروه‌های خودسر و خودمدار، و در نتیجه پایان دادن به بی‌نظمی شکل‌گرفته به دست آنهاست. دولت خاتمی نتوانست به این بی‌نظمی یا هرج‌ومرج در دوران نظام سیاسی ایران پایان دهد. برعکس، آن گروه‌ها در قالب دولت سایه، یکی از عوامل مهم شکست اصلاحات شدند. نظام جمهوری اسلامی هنوز این‌گونه کار می‌کند.

بی‌شک این وضعیت نمی‌تواند، به رشد دموکراسی بیانجامد. دموکراسی بر قانون و حقوق برابر شهروندی، تقسیم قدرت، و دوره‌ای و انتخاباتی بودن آن استوار است. بقایای نظم پوپولیستی و دولت حامی گرا به شدت علیه این اصول حرکت می‌کند. اصلاح‌طلبان، اگر در دوره‌های بعدی انتخاب شوند، باید بکوشند این بی‌نظمی را برای همیشه پایان دهند، و در برابر گروه‌های غیر قانونی تشکل‌های مدنی و صنفی، احزاب سیاسی و رسانه‌های مستقل را تقویت کنند. در غیر این صورت این وضعیت بار دیگر آنها را مثل خوره خواهد خورد.

در مورد تأثیر ادامه دولت نهم، به‌طور مشخص باید گفت تا زمانی که یک بدیل نتواند همه شهروندان مدافع اصلاحات، دموکراسی و قانون را سازمان‌دهی کند، نمی‌توان امید داشت که شرایط جامعه در مسیری غیر از آنچه امروز هست حرکت کند. اصلاح‌طلبان کمتر به این مسأله توجه می‌کنند، زیرا برخی از آنان، اگر چه مخالف سیاست‌های دولت نهم‌اند، مدافع دموکراسی و شرکت‌دادان همگان در فرآیند توسعه ایران نیستند، و توسعه دولت‌محور را، به توسعه جامعه‌محور ترجیح می‌دهند. زیرا در اولی کنترل همه‌چیز در دست آنها، یعنی دولت است، ولی در دومی قدرت میان دولت و مردم (جامعه مدنی) تقسیم می‌شود. این اصل را همگان باید بپذیرند که توسعه، از جمله اصلاحات، بدون مشارکت همگانی مردم ممکن نیست. دولت فقط باید این مشارکت را درست مدیریت کند و به آن نظم قانونی و منصفانه ببخشد. ایران هنوز در این مسیر قرار نگرفته است.

سه عامل علیه ادامه سیاست دولت نهم عمل می‌کند: نخست، وخیم شدن وضعیت اقتصاد جهان و بالطبع اقتصاد ایران؛ دوم، سیاست خارجی مخرب دولت



نهم که ایران را در جهان سخت منزوی کرده است؛ سوم، غلبه فرهنگ نسل جوان که روحیات و خواسته‌هایش با سیاست‌های دولت نهم همخوانی ندارد. (اثر این عامل در دهه بعد بارزتر خواهد شد.)

درباره عامل دوم این توضیح را هم اضافه می‌کنم که سیاست خارجی دولت نهم، وضعیت بد اقتصاد ایران را بدتر نیز خواهد کرد. بنابراین، رئیس دولت دهم چه احمدی نژاد باشد، چه شخص دیگر قادر نخواهد بود مانند امروز با توزیع پول حمایت مردم را جلب کند. چون هم در آمد ارزی کاهش یافته، هم مهار تورم از کنترل خارج شده است. دولت راهی ندارد جز این که با اتخاذ سیاست خارجی درست و اصولی، و مشارکت در اقتصاد جهانی بخش تولید خود را به حرکت در آورد. ایران برای پاسخ دادن به ضرورت‌های نسل جوان، به ویژه در دهه بعد، به سرمایه‌گذاری‌های خارجی نیاز دارد.

- تاریخ مصاحبه: یکشنبه، ۲۴/۰۵/۲۰۰۹



## مسئله توسعه و ضرورت تغییر قانون اساسی

گفتگوی سایت تریبون فمینیستی با کاظم علمداری

جواد موسوی خوزستانی

جواد موسوی خوزستانی: توسعه و رشد و شکوفایی، رؤیای ایرانیان است. دست کم صد سال است که ما ایرانیان یا حداقل بخش بزرگی از روشنفکران و نخبگان ایرانی در فکر پیشرفت و توسعه‌ی کشورشان‌اند. با این وجود اما ایران هم‌چنان کشوری در حال توسعه باقی مانده است نه توسعه‌یافته! بسیاری از نظریه‌پردازان و اندیشمندان ایرانی دلایل این عقب‌ماندگی یا توسعه‌نیافتگی را بررسی کرده‌اند. یکی از این نظریه‌پردازان کاظم علمداری است که پرسش «چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟» را در کتابی با همین عنوان پاسخ داده است. در جستجوی یافتن دلایل توسعه‌نیافتگی ایران، با دکتر علمداری به بحث نشستیم که در ادامه می‌خوانید.

س: از دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطیت تا به کنون تلاش‌های بسیاری برای توسعه‌یافتگی و پیشرفت کشور صورت گرفته است. در طول این دوره، ایران چندین تحول بزرگ اجتماعی را از سرگذرانده که شعار پیشرفت مَلک و ملت، سرلوحه آن‌ها بوده است. انبوهی نظریه‌ها و پژوهش‌ها در باب توسعه و توسعه‌نیافتگی ایران نیز در داخل و خارج از کشور توسط اندیشمندان ایرانی تدوین و اغلب منتشر شده‌اند. با

وجود این همه تلاش اما جامعه و اقتصاد و سیاست ایران، همچنان در حسرت توسعه و گشایش است. به راستی چرا این تلاش همه‌جانبه دولت‌ها و نخبگان دولتی از یک سو و روشنفکران و اندیشه‌ورزان جامعه از سوی دیگر، منجر به دست‌یابی و تحقق هدف مشترک، یعنی توسعه‌یافتگی مملکت، نشده است؟

**کاظم علمداری** - پاسخ کوتاه برای این پرسش راهبردی و مهم، این است که در ایران، برخلاف کشورهای اروپایی و به‌طور کلی غرب، مرحله تحول به سرمایه‌داری رخ نداده است. بخش مهمی از توسعه جامعه، به مناسبات اقتصادی بستگی دارد و این مناسبات مرحله پیشرفته جوامعی است که با تجربه فئودالیسم، مناسبات اقتصاد کشاورزی را پشت سر گذاشته‌اند. در زمان جنبش مشروطه، یا حتی کمی پیش از آن، نشانه‌های این تحول توسط روشنفکران و برخی از دولت‌مردان آن زمان و کسانی که غرب و تحولات آن را می‌شناختند، از غرب وارد ایران شد. آن‌ها در پی یافتن دلایل این تحول بودند و دریافتند که مناسباتی در غرب به وجود آمده است که در ایران وجود ندارد. از این‌رو، بر آن بودند که آن مناسبات و پدیده‌هایی چون قانون‌مداری، کاهش و مشروط کردن قدرت استبدادی پادشاهان، کم‌رنگ کردن مناسبات قبیله‌ای و قبیله‌گرایی را به ایران منتقل کنند و تلاش می‌کردند که بتوانند با دنیای غرب ارتباط برقرار کنند و از فناوری پیشرفته بهره‌مند شوند. بنابراین، باید توجه داشت که در ایران صرفاً یک یا دو عامل محدودکننده بر سر راه توسعه وجود نداشته است، ولی می‌شود گفت کدامیک بیشتر اهمیت داشته‌اند. در یک نگاه کلی، می‌توان مواردی چون انباشت سرمایه، دست‌یابی به فناوری جدید، دسترسی به علم، بازار جهانی، متخصصان و تربیت کارگران ماهر را از عوامل توسعه به شمار آورد. متأسفانه در ایران، حداقل تا اواخر زمان قاجار، مردم با این پدیده‌ها ناآشنا بودند. من معتقدم موتور رشد و توسعه غرب، سرمایه‌داری بوده است و سرمایه‌داری در ایران تا زمان اصلاحات محمد رضا شاه در دهه ۴۰ به یک سیستم غالب بدل نشده بود. این امر نیز با فشار آمریکا و تحمیل نخست‌وزیر اصلاح‌طلبی چون علی امینی آغاز شد که نمی‌خواهم در اینجا به آن بپردازم.

س: شما به سرمایه‌داری به‌عنوان عامل توسعه اشاره می‌کنید، مشخصاً کدام نوع از سرمایه‌داری مدنظر شماست؟ زیرا پس از سرازیر شدن درآمدهای نفتی به اقتصاد ایران، شاهد شکل‌گیری نوعی سرمایه‌داری دولتی-رانتی بودیم که اتفاقاً این روزها، بیشتر بر آن هستند تا این نوع سرمایه‌داری را اصلاح کنند.

کاظم علمداری - منظور من سرمایه‌داری صنعتی است. این سرمایه‌داری می‌تواند خصوصی یا دولتی باشد، ولی اگر دوره سرمایه‌داری دولتی درازمدت باشد، جلوی رشد و توسعه را می‌گیرد. سرمایه‌داری‌ها در کشورهای در حال توسعه یا توسعه‌نیافته، معمولاً با سرمایه‌داری دولتی آغاز شده‌اند. یا دولت از اعتبار و سرمایه عمومی برای تقویت بخش خصوصی استفاده می‌کند. باید توجه داشته باشیم وقتی از سرمایه‌داری صنعتی صحبت می‌کنیم بدین معناست که سرمایه‌داری تجاری پیش از آن در تمام دنیا، از جمله ایران، وجود داشته است، ولی سرمایه‌داری تجاری نمی‌تواند عامل رشد و توسعه جامعه باشد، زیرا به تولیدات جامعه وابسته است و تا زمانی که سرمایه‌داری صنعتی رخ ندهد، نمی‌توان انتظار توسعه داشت. سرمایه‌داری تجاری می‌تواند واردکننده کالا باشد و اتکایی به تولیدات داخلی نداشته باشد.

می‌دانیم که در اروپا انقلاب صنعتی اتفاق افتاد؛ یعنی رشد تولیدات صنعتی ناگهان جهش یافت و بازار داخلی اروپا به میزان زیاد از این تولیدات انباشته شد و تولیدکنندگان به دنبال بازارهای جدیدی در دنیا گشتند. بنابراین، سرمایه‌داری مورد نظر، در واقع نوعی سرمایه‌داری صنعتی تولیدکننده است که با انقلاب صنعتی به جهش بزرگی دست یافت و میزان تولیداتش به قدری زیاد شد که پس از سیراب کردن بازار داخلی، برای یافتن بازار جدید و در پی آن کارگر جدید در سراسر جهان به راه افتاد. درعین حال این سرمایه‌داری به نیروی کار جدید نیاز داشت که در اروپا و آمریکا به اندازه کافی وجود نداشت. به همین دلیل در غرب شاهد پدیده برده‌داری می‌شویم؛ کارگر از آفریقا می‌آوردند تا هم کمبودها را، که به‌ویژه در حوزه کشاورزی کاهش یافته جبران کنند و هم کارگران حوزه

کشاورزی بتوانند به حوزهٔ صنعت در شهرها بروند و کار صنعتی انجام بدهند. به نظر می‌آید این تفکیکی است که باید میان سرمایه‌داری تجاری و سرمایه‌داری صنعتی و سرمایه‌داری دولتی انجام گیرد.

س: آیا همین فرایند صنعتی‌شدن، باید امروز در کشوری مانند ایران هم طی شود؟

**کاظم علمداری** - نه لزوماً. البته این فرایند به طور طبیعی از دهه‌ی چهل خورشیدی در ایران آغاز شده است. آن زمان بخشی از جمعیت روستاها به شهرها مهاجرت کردند. روستاییانی که در حاشیه شهرهای بزرگ ساکن شدند و نیروی کار عمران و صنعت نو پای ایران را تأمین کردند. بخش کشاورزی هم دچار کمبود نیروی کار نمی‌شد و نشد. زیرا ماشین‌آلات کشاورزی اندک اندک به این عرصه وارد شد و جای نیروی کار انسانی را پر کرد. این روند متوقف نشده و در دهه‌های بعد نیز ادامه یافته است. مشکل این است که نظام حاکم نتوانسته نخست تعادلی مناسب میان بخش‌های مختلف اقتصادی تولیدی به وجود آورد و دوم بخش تولیدات صنعتی حتا کشاورزی از پشتوانه مناسب دولتی در برابر واردات کالاها برخوردار نشده‌اند. نقش دولت در حمایت یا مداخله در اقتصاد بسیار حساس است. در ایران، تا زمانی که دولت بخواهد تسهیلات و امکاناتی برای سرمایه‌داران کوچک فراهم کند یا از طریق تشویق اعتباردهندگان و سرمایه‌گذاران خارجی برای آنها اعتبار به وجود آورد، سرمایه‌داری دولتی و رفتار و عملکرد دولت، مثبت ارزیابی می‌شود. اما از زمانی که این مرحلهٔ اول راه می‌افتد و دولت همچنان می‌خواهد نقشی تعیین‌کننده برای سرمایه‌داری داشته باشد، مانع از ادامه رشد بخش خصوصی می‌شود، مانع رشد بخشی که باید موتور حرکت توسعه و عمران جامعه باشد. دولت نباید به رقیب بخش خصوصی بدل شود بلکه باید حامی اعتباری و مالی و سیاست‌گذاری بخش خصوصی باشد.

معمولاً سرمایه‌داری دولتی تبدیل به سرمایه‌داری رانتی می‌شود؛ به این معنا که دولت منابعی دارد که می‌تواند بدون آن که مجبور به پرداخت مالیات شود، از آن‌ها استفاده کند و به اهرم قدرت جامعه تبدیل شود. به عبارتی، مردم وابسته به

دولت می‌شوند به جای آن که دولت وابسته به مالیات مردم شود. افزون بر آن و شاید مهم از آن، کنترل در فرایند سود آوری در بخش خصوصی بسیار دقیق انجام می‌گیرد. زیرا صاحبان سرمایه خود ناظر بر اموال خوداند. کسی از اموال خود دزدی نمی‌کند. اما در بخش دولتی کارگزاران به شکل‌های مختلف اموال دولتی را حیف و میل می‌کنند و بخشی از آن را به صورت ویژه‌خواری و رانت‌های دولتی به یغما می‌برند. بدین‌گونه یا سودآوری باقی نخواهد ماند و یا بسیار کاهش می‌یابد و دولت باید برای بقای آن از منابع دیگر مایه بگذارد. این پدیده در کشورهای نفت‌خیز یا دارای منابع طبیعی مانند ایران، خسارت‌های بسیار بزرگی وارد می‌کند. زیرا درآمدهای بادآورده از منابع طبیعی ساده‌تر به یغما می‌رود. وضعیت موجود ایران، علاوه بر نکاتی که گفته شد، ناشی از این مشکلات است که تبدیل به یکی از ویژگی‌های اقتصاد ایران شده است.

س: شما در پاسخ به پرسش نخست من به برخی از عوامل توسعه‌نیافتگی در ایران اشاره کردید. در دیگر نظریه‌های توسعه‌نیافتگی ایران به عواملی چون کمبود منابع به‌ویژه کم‌آبی، شیوه تولید آسیایی، استبداد شرقی، فاصله شهرها و به‌طور کلی جبر جغرافیایی اشاره شده است. آیا این موارد در امر توسعه‌نیافتگی ایران اهمیت کمتری دارند یا که شما میان آن عوامل برون‌اقتصادی و این مؤلفه‌های درون‌اقتصادی تفکیک قائل می‌شوید؟

کاظم علمداری - بله، تفکیک قائل می‌شوم. گاهی طبیعت یک جامعه و کشور برای پیشرفت و توسعه بسیار مناسب است، مانند پهناوری و گستردگی سرزمین آمریکا یا اروپا و در برابر آن سرزمینی خشک و کم‌آب است که نقش باز دارنده ایفا می‌کند. این نکته بسیار اهمیت دارد. چنین سرزمینی نمی‌تواند هم‌تراز کشورهای دیگر رشد کند، ولی درمقایسه با عوامل توسعه مدرن، این نوع موارد عاملی فرعی تلقی می‌شوند. هنگامی که کشاورزی علمی و صنعتی می‌شود و صنعت وارد کشاورزی می‌شود و جای نیروی کار را می‌گیرد، بسیاری از این مشکلات طبیعی نقش کمتری می‌یابند و فناوری جایگزین آنها می‌شود. برای نمونه، حفر چاه عمیق یا سدهای حساب شده برای استفاده بهینه از آب می‌تواند

جای صنعت سنتی قنات را، با بیش از دوهزار و پانصد سال عمر تاریخی، بگیرد تا نیروی مصرفی در ساخت، حفر، نگهداری و بهره‌برداری از قنات در امور دیگری استفاده شود. بنابراین، مشکلات طبیعی و جغرافیایی می‌تواند در فرایندی در امر توسعه‌نیافتگی نقش فرعی داشته باشند.

س: شما از جمله نظریه‌پردازان توسعه و توسعه‌نیافتگی هستید که ضمن توجه به عقب‌ماندگی ایران به واکاوی دلایل پیشرفت کشورهای توسعه‌یافته‌ی غربی نیز پرداخته‌اید. حتا در عنوان کتاب‌تان (چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت) این دو وجه را در کنار هم آورده‌اید. آیا برای نبود توسعه و دموکراسی در ایران، به تأثیر عوامل بیرونی معتقدید؟

کاظم علمداری - این پرسش بسیار مهم پاسخی طولانی دارد و من تلاش می‌کنم که آن را مختصر کنم. توسعه و عقب‌ماندگی پدیده‌هایی نسبی‌اند. در عنوان کتابم این هر دو را کنار یکدیگر آوردم تا نشان دهم ایران نسبت به غرب عقب مانده است اما نسبت به کشورهای مجاور خود مانند افغانستان، ترکیه و عراق عقب‌مانده نبوده است، البته منظورم از نظر تاریخی است و نه حال حاضر. دست‌کم در مورد ایران، نقش عوامل خارجی در این عقب‌ماندگی بسیار فرعی است اتفاقاً برعکس، خارجی‌ها داشتند تلاش می‌کردند که ایران توسعه پیدا کند، زیرا به دلیل درگیربودن خود در امر توسعه ایران، آن‌ها نیز سود می‌بردند. پدیده‌ای که در کشورهای هم سطح ایران در دهه‌های گذشته رخ داد و از این راه بخشی از تکنولوژی و سرمایه غرب به این کشورهای منتقل شد و در عمل باعث پیشرفت و توسعه این کشورهای گردید. شکی نیست که آنها هم می‌توانستند در توسعه‌یافتگی ایران نیز سهم شونند و از آن سود ببرند. این شراکت و همکاری معامله‌برد-بُرد بود که جمهوری اسلامی، ایران را از آن محروم کرده است. از این زاویه ما نسبت به دیگر کشورهای در حال توسعه نیز عقب ماندیم. سرمایه‌گذار همواره از سرمایه‌گذاری سود می‌برد. متأسفانه ممکن است برخی این سود را استثمار بنامند و گمان کنند این بهره‌وری مانع رشد آنهاست. در حالی که سرمایه یکی از عوامل مهم توسعه و پیشرفت چه در سطح کلان و چه در سطح



خُرد است. بنابراین، حداقل در مورد کشور خودمان، عامل خارجی نقشی در عقب‌ماندگی ایران نداشته است. ممکن است به کشورهای آفریقایی و قبیله‌ای اشاره کنید و بگویید بسیاری از این کشورها تحت استعمار قرار گرفتند، که نکته‌ای پذیرفتنی است، ولی در مورد ایران یا کشوری مانند ترکیه، چنین موردی وجود نداشته و عامل خارجی مانع رشد و توسعه نشده است. برعکس، با انقلاب مشروطه، از غربی‌ها برای قانون‌مداری و امکان دستیابی به دستاوردها و پیشرفت‌های صنعتی کمک گرفتیم تا به توسعه‌یافتگی نزدیک شویم. مشکل اصلی در ایران حکومت‌های دیکتاتوری بودند، تا نقش مانع خارجی‌ها. برای مثال، متن اولیه قانون اساسی ایران در زمان مشروطه رونوشتی از متن قانون کشورهایمانند بلژیک و فرانسه است، زیرا ما اساساً با پدیده قانون‌گرایی آشنا نبودیم. یکی از مشکلات ما همین ناآشنایی با پیشرفت‌هایی بود که غرب دو سده پیش از ما، به آن دست یافته بود. ما حتا تا پیش از سفر روشفکران، پادشاهان و سیاست‌مداران ایرانی به اروپا و رویارویی با پیشرفت‌های غرب، به این کمبودها فکر نکرده بودیم و اصلاً احساس کمبود نمی‌کردیم.

متأسفانه، برخی از روشنفکران، متخصصان، صاحب‌نظران و نخبگان ما به عامل خارجی در عقب‌ماندگی جامعه بسیار تأکید می‌کنند که به نظر من نکته‌ای انحرافی و ناکارآمد است. بنابراین، پاسخ مختصر این است که عامل یا عوامل عقب‌ماندگی در ایران، داخلی است و آن در وهله اول، استبداد سیاسی و در وهله دوم، اصلاح نشدن مذهب و دخالت در سیاست و ادغام دین و دولت در یکدیگر است که به لحاظ تاریخی به درجات مختلفی در ایران رخ داده است. در درجات بعدی، مواردی چون قبیله‌گرایی، تفکر سنتی و بنیادگرایی دینی مانع از آن شد که ما بتوانیم از دستاوردها و پیشرفت‌های صنعتی و علمی غرب استفاده کنیم. خارجی‌ها در عقب‌ماندگی ایران نقشی نداشتند و این بیشتر روان‌شناسی قربانی‌شدن است که در همه به درجات مختلفی وجود دارد. به این معنا که نقش خود را نادیده می‌گیریم و دیگران را مسئول عدم موفقیت خودمان معرفی می‌کنیم. برای حل این مشکل نیازمند فرهنگ‌سازی گسترده در سطح جامعه هستیم تا هر انسانی بپذیرد که عامل اصلی پیشرفت، شکست و عقب‌ماندگی،

خود اوست. ایرانیان هم دولت و هم مردم در تداوم این مشکل نقش داشته‌اند. مردم هنوز به مسئولیت و حقوق شهروندی خود واقف نیستند و اگر واقفاند متأسفانه انجام نمی‌دهند. اصلاح دولت باید با اصلاح جامعه همزمان صورت بگیرد. آزادی خواهی و دموکراسی که معمولاً در گرو دولت‌ها باقی می‌ماند باید با شکل‌دهی جامعه مدنی، یعنی ایجاد قدرت اجتماعی در برابر قدرت سیاسی انجام بگیرد. خرافات مذهبی را هم حکومت دینی دامن می‌زند و هم خود مردم. خرافات دینی مانع از گسترش عمل و عقلانی‌اندیشیدن است. مردم باید نقش خودشان را در ایجاد این نهادها بدانند. بخش آموزشی آن به عهده تحصیل‌کرده‌ها و جامعه‌ی روشنفکری و همین‌طور رسانه‌های جمعی است. به ویژه تلاش برای آگاه‌کردن مردم و کوشش مستمر برای ایجاد هماهنگی، همبستگی و همکاری میان شهروندان است.

س: بارها گفته و نوشته‌اید که اسلام مانع توسعه‌یافتگی ایران و مسیحیت عامل پیشرفت غرب نبوده است. درعین‌حال، بارها اشاره کرده‌اید که دولتی شدن دین و ادغام دین و دولت از عوامل بازدارنده‌ی توسعه است و بر اصلاح دین تأکید گذاشته‌اید. منظور از اصلاح دین چیست؟ آیا منظور همان تلاش‌هایی است که نواندیشان دینی در سال‌های گذشته انجام داده‌اند؟ یا جدایی کامل دین از حکومت است؟ یا که منظور شما از مفهوم اصلاح دینی، استفاده از ظرفیت‌هایی در دین اسلام مانند احترام به مالکیت خصوصی و یا کرامت کار و مفاهیمی از این دست است که می‌توان در راستای توسعه‌یافتگی از آنها بهره گرفت؟

کاظم علمداری - به نکته‌ی بسیار مهمی اشاره کردید. هرگاه دین بخواهد در نهادهای دیگر، به‌خصوص نهاد سیاسی و دولتی دخالت کند و قدرت را به دست گیرد، نقشی تعیین‌کننده در عقب‌ماندگی دارد. درواقع جامعه دین محور، جامعه عقب مانده است. جامعه پیشا مدرن است. در جامعه مدرن نهادها از هم جدا هستند و هرکدام نقش واقعی خود را ایفا می‌کنند. دین نه نهاد اقتصاد، نه سیاست و دادگستری است. دین نیز در کنار نهادهای دیگر جامعه مانند نهاد دولت، اقتصاد، فرهنگ، رسانه، خانواده، آموزش و پرورش و نهاد قانون‌گذاری یکی

از نهادهای اجتماعی است. هر یک از این نهادها باید نقش مکمل خود را در کنار یکدیگر ایفا کنند. برای نمونه، نهاد خانواده گذشته از پیوند عاطفی و عشقی، در تولید مثل و بالندگی کودک و نهاد آموزش و پرورش در سوادآموزی و کسب مهارت‌های شغلی نقش دارد. اگر خانواده بخواهد هر دو نقش را بر عهده گیرد یعنی جامعه، یک جامعه عقب‌مانده است. در جامعه رشدیافته، کودک پیش از دبستان به کودکستان می‌رود، اما در جامعه‌ای که تازه در حال رشد یافتن است، کودکستانی وجود ندارد. باز در جامعه‌ای که بیشتر رشد کرده است و مادر و پدر هم‌زمان کار می‌کنند، تقسیم کار صورت می‌گیرد و برای نگهداری کودک تدابیری اندیشیده می‌شود.

تقسیم کار یکی از عوامل مهم رشد در تاریخ بشریت در دنیاست. این تقسیم کار هم‌زمان با رشد جوامع به صورت خودکار اتفاق می‌افتد. اگر دین بخواهد در کار نهادهای دیگر دخالت کند، مانع از تقسیم کار می‌شود و به تبع آن، مانع از این که نهادهای دیگر کار خود را به طور درست، علمی و تخصصی انجام دهند. به طور مشخص و برجسته، امروزه دین چنان در سیاست ادغام شده‌است که فقط به دخالت در امور سیاسی بسنده نمی‌کند، بلکه می‌خواهد قوه قضائیه، دستگاه نظامی و آموزش و پرورش و دیگر نهادها را نیز در اختیار داشته باشد و حتا در زندگی خصوصی خانواده‌ها دخالت کند؛ در چگونگی تربیت فرزندان و مناسبات زناشویی. بنابراین، زمانی که دین در سیاست و از این راه نهادهای دیگر ادغام می‌شود، نقش بزرگی در عقب‌ماندگی جامعه می‌یابد. یکی از دلایلی که کشور ایران در ۳۴ سال گذشته توسعه پیدا نکرده، در جا زده و در برخی امور حتا عقب‌نشینی کرده است، همین ادغام دین و دولت و در بُعد وسیع‌تر در سیاست است. منظور از اصلاح دینی در سطح اجتماعی همین نکته است. اصلاحات درون دینی نیز لازم است که من تخصصی در این زمینه ندارم. به طور سنتی در جوامع میان نهادها، یک رابطه نزدیک وجود دارد. در مورد دخالت دین در سایر نهادها می‌توان به موردی در ایران اشاره کرد که برای قرن‌ها این به‌ظاهر علما و روحانیان تحصیل کرده بودند که نقش قضا را ایفا می‌کردند، ولی در یک زمانی در دوره رضا شاه، اصلاح دینی صورت گرفت. بدین ترتیب که دستگاه قضایی از

دستگاه روحانیت جدا شد و به آن‌ها فرصت داده شد که چنانچه به شغل قضاوت علاقه دارند، در رشته علمی مربوط تحصیلات دانشگاهی قوانین مصوبه را بشناسند و در دادگستری به‌عنوان قاضی مشغول شوند، ولی امور دولت را از مساجد و حوزه‌های علمیه جدا کنند.

در اروپا پس از حدود ده قرن که مذهب کاتولیک خودش را نیروی مسلط بر جامعه کرده بود و در سیاست، اقتصاد و قضاوت دخالت می‌کرد و همه چیز را در کنترل خود گرفته بود، اصلاح دینی رخ داد. تسلط کلیسا بر نهادهای دیگر باعث عقب‌ماندگی غرب شده بود و تمدن غرب از زمان امپراتوری بزرگ روم در قرن چهارم، سیر قهقه‌رایی داشت و تا زمان رنسانس ادامه یافت. این عقب‌ماندگی باعث فساد درون دستگاه دینی هم شده بود. روند پیشرفت، تمدن و توسعه غرب زمانی دوباره آغاز شد که در دوره رنسانس آخرین مراحل فساد درونی دستگاه دین طی می‌شد و با تغییر و تحولاتی که علیه این فساد در درون دین رخ داد، بخش بزرگی از کلیسا به نام پروتستانتیسم از این جریان جدا شد. البته پروتستانتیسم به همان درجه کاتولیسیم عقب‌مانده بود، اما با مهم دانستن نقش فرد در برقراری رابطه مستقیم و بدون وابسته کلیسا با خدا، به جدایی دستگاه دین از دیگر دستگاه‌ها و نهادها روی آورد. بدین‌گونه زمینه‌ای فراهم شد که گام‌هایی برای آزادی فکر و علم برداشته شد و اقتصاد و سیاست نیز از سطه کلیسا بیرون آمد و زمینه‌های دخالت مستقیم مردم در نهاد سیاسی سرانجام به دموکراسی رسید.

منظور از اصلاح دینی در ایران، جدایی دین از سیاست و نهادهای دیگر، و انجام امور دینی مربوط به خود است. درغیراین‌صورت، دینی که در سیاست و دستگاه نظامی و امنیتی مشارکت داشته باشد خشونت‌بار، شکنجه‌گر و تروریست می‌شود و به دام توجیه عملکرد خود در راه خدا و دین می‌افتد. با فرد متدینی که فقط مناسک دینی خود را انجام دهد، نماز بخواند، روزه بگیرد، حج برود و خمس و زکات بدهد، کسی کاری ندارد. نه او با کسی بر سر جنگ است و نه کسی با او در جنگ است. اختلاف و ستیزه زمانی پیش می‌آید که بر سر قدرت اقتصادی، سیاسی و نظامی و قدرت‌های دیگر بخواهند با یکدیگر رقابت و مقابله کنند.

بنابراین، اصلاح دینی به معنای جداسازی نهاد دین از سایر نهادهاست.

س: باوجود این مشکلات و موانع پیچیده‌ای که بر سر راه توسعه و پیشرفت و دموکراسی در ایران وجود دارد، به نظر شما راه گریز یا بهتر است بگوییم گذار از این مرحله چیست و تا چه زمانی ایران به‌عنوان کشوری درحال توسعه و شبه‌دموکراتیک شناخته می‌شود؟

کاظم علمداری - در درجهٔ اول باید مدیریت دینی و نظامی از جامعه و کشور ایران کنار گذاشته شود. گذشته از آن‌که این مدیریت هیچ گونه تخصصی در زمینهٔ اقتصاد، مدیریت و سیاست نداشتند و ندارند، عامل ورود زورگویی و فساد در دستگاه حکومتی هستند، زیرا کسی که تخصص ندارد، برای استفاده و حفظ مقامی که در اختیار دارند، دست به فساد می‌زند و برای آن‌که بتواند بر مردم مسلط شود از اعتقادات دینی آن‌ها سوء استفاده می‌کند. بنابراین، نخستین گامی که برای رفع مشکلات توسعه و پیشرفت ایران باید برداشته شود این است که مدیریت ایران از کنترل روحانیت و نهادهای نظامی بیرون بیاید. منظور فرد روحانی و نظامی نیست، بلکه نهاد روحانی و نهاد نظامی است.

در برخی کشورها افرادی نظامی باعث رشد جامعهٔ خود شدند. مثلاً در ایران، رضا شاه زمینه‌هایی برای نوآوری در جامعه و تغییر و تحولات بزرگی به وجود آورد، حال آن‌که دیکتاتوری نظامی بود. پینوشه هم یک یک دیکتاتور نظامی بود ولی باعث رشد اقتصادی شیلی شد. پارک چونگ هی در کره جنوبی نیز یک نظامی بود که مانند پینوشه با کودتای نظامی بر سر کار آمد، اما باعث رشد اقتصادی کرهٔ جنوبی در دورهٔ ۱۷ سال ریاست جمهوری خود شد. در همه این موارد، جامعه از آزادی و دموکراسی محروم بود. این افراد نظامی از نهاد سیاسی و نهاد اقتصادی برای رشد و توسعهٔ جامعه استفاده کردند، ولی زمانی که کل پدیدهٔ نهاد روحانی و نهاد نظامی بر جامعه مسلط شود، اوضاع کاملاً دگرگون می‌شود. تغییر این روند، اولین گام است، اما چگونه می‌توان این مشکل را برطرف کرد؟ به نظر من، این دو نیرو به خودی خود کنار نمی‌روند، آنها به امتیازاتی دست

یافته‌اند که به‌سادگی از دست نخواهند داد. باید نیروی اجتماعی و قانونی آنها را وادار کند که به خواست مردم تن بدهند. راه حل این است که مردم به دنبال شکل دادن جامعه مدنی مستقل برای تغییر قانون اساسی باشند که در آن قانون، ولایت فقیه وجود نداشته نباشد انتخابات آزاد و واقعی باشد. مردم بتوانند کسانی را انتخاب کنند که مسئول و پاسخ‌گو باشند. بدین منظور تغییر قانون اساسی که قدرت انتخاب را از شورای نگهبان بگیرد و به مردم واگذار کند امری ضروری است.

از آن‌جاکه اغلب مردم ایران، دیگر به انقلاب و خشونت معتقد نیستند، نمی‌خواهند هزینه‌ای برای آن بپردازند و خواهان حرکتی تدریجی و آرام و قانونی هستند، لازم است یک جنبش با خواست تغییر قانون اساسی به وجود آید. آیت‌الله خمینی معتقد بود که هر نسلی حق دارد قانون اساسی خودش را تعیین کند. نسل امروز که بیش از ۷۵ درصد جمعیت ایران را تشکیل می‌دهد، به قانون اساسی کنونی رأی نداده است و حق دارد قانون اساسی خود را تدوین کند و در آن به این مطلب بپردازد که آیا خواستار حفظ ولایت فقیه هست یا خیر. همان‌طور که در سال ۱۳۶۸ یک بار این قانون عوض شد. در قانون اساسی نیز پیش‌بینی شده‌است که هر زمان نیاز به اصلاح و تغییرات باشد، رهبر جمهوری اسلامی باید دستور این تغییرات را صادر کند و اگر رهبر دستور این تغییر را ندهد، مردم باید با پایداری در خواستهٔ قانونی خود مبنی بر تجدیدنظر و اصلاح قانون اساسی، تغییرات را به سمت و سوی ببرند که جامعه بتواند مشکلات حقوقی کنونی را برطرف کند.

جواد موسوی خوزستانی - دکتر علمداری از این که لطف کردید و دعوت مرا برای این گفتگو پذیرفتید سپاسگزارم.

## گرانینگاه سیاست‌ورزی در ایران امروز کجاست؟

مصاحبه با ماهنامه‌ای در ایران که در سال ۱۳۸۵ انجام گرفت اما منتشر نشد.  
تدوین و تنظیم: ماندانا زندیان

پاسخ به پرسش‌های زیر با این فرض تنظیم شده است که خوانندگان این سطور  
خواستار پیشبرد اصلاحات‌اند، نه سهمیم شدن در قدرت کنونی و یا حفظ آن.

س - گرانینگاه سیاست‌ورزی در ایران امروز کجاست؟

دکتر کاظم علمداری - سیاست‌ورزی نمی‌تواند در درون قطاری شکل بگیرد که مسیر آن به‌دست کسان دیگری تعیین می‌شود، یا خلاف مقصد و هدف حرکت می‌کند. باید سیاست را از درون چنین قطاری پیاده کرد و بعد از سیاست‌ورزی سخن گفت. برخی آمادگی این تحول را ندارند و به سیاست در محدوده این قطار نگاه می‌کنند که در مسیری جز خواست‌ها و منافع مردم در حرکت است.  
جدایی دین و دولت با توضیح «هم برای سلامتِ دین و هم برای سلامتِ دولت»

گیرترین و اساسی‌ترین خواست سیاسی مردم است؛ و هر خواست کمتر از آن، جابه‌جایی در درون قطاری است که تغییری در اساس به‌وجود نمی‌آورد و یا پله‌ای در جهت دگرگونی برای اصلاحات بنیادین و ضروری نمی‌سازد؛ یعنی در یک ارزیابی دراز مدت، ما را همچنان در ایستگاه نخست نگاه می‌دارد. این نگاه به اصلاحات نه‌تنها فکر و خلاقیت را محدود می‌کند، که به اعتماد مردمی که از ادغام دین و دولت صدمات فراوان دیده‌اند نیز آسیب می‌زند. جداسازی دین و دولت یک پدیدهٔ ساختاری است، نه تزئینی برای نظامی که قرار است آزادی و دموکراسی را بپذیرد.

در ورای حل ساختاری و استراتژیک جدایی دین و دولت، باید به ضرورت آزادی همه‌جانبه، از جمله آزادی انتخابات - در مراحل نخست با نظارت بین‌المللی - به‌عنوان مرکز ثقل سیاست روز در ایران نگاه کرد. با هاشمی رفسنجانی یا هر فرد یا گروه دیگر می‌توان بر سراسول به توافق رسید، اگر آنها در عمل و در درازمدت خود را مدافع خواست‌های اساسی و قانونی و مشروع مردم بدانند، و بپذیرند که ساختاری که دین و دولت را با هم ادغام کند نمی‌تواند ضامن آزادی همه‌جانبه باشد. ممانعت از رئیس‌جمهور شدن احمدی‌نژاد کافی نیست. اتحاد و ائتلاف برای ممانعت از رئیس‌جمهور شدن موقتی است، نه ساختاری؛ و از همین رو آینده‌ای ندارد. اصلاح‌طلبان باید این واقعیت را بدانند و به مردم هم آموزش بدهند که طرح خواست‌های مردم، از جدایی دین از دولت تا آزادی، پاشنهٔ آشیل تمامیت‌خواهان و اهرم گشایش راه اصلاحات است. تکرار انتخاباتِ دستوری و از بالا، تنها وضعیت کنونی را بازتولید و حفظ می‌کند.

اصلاح‌طلبان باید اصولی را که به آن باور دارند و در مسیر اصلاح وضع موجود مؤثر می‌دانند، اعلام کنند و در معرض ارزیابی و نقد دیگران قرار دهند. روشن کردن این اصول، حتا اگر فعلاً زمینهٔ عملی نداشته باشد، از یک‌سو نشان دادن راهی است که باید طی شود، و از سوی دیگر، ایجاد اطمینان از گام‌هایی که در آن راه و به سمت هدف مورد نظر برداشته می‌شود.

تأکید بر خواست آزادی انتخابات و رقابت سالم و شرایط برابر، صحنهٔ سیاسی را در ایران تغییر خواهد داد. تکرار این خواست حتا اگر عملی نباشد و عملی نشود،



می‌تواند و می‌باید به گفتمانی رایج و پذیرفته بدل شود. امروز انتخابات در ایران عامل مشروعیت‌بخشی به کسانی شده که در نظر و عمل در تقابل با انتخابات آزاد و اصلاحات‌اند. اما اصلاح‌طلبان باید نخست خود به انتخابات آزاد و رفع تبعیض حقوق شهروندان باور داشته باشند، تا بتوانند آن را در عمل تبلیغ کنند.

از سوی دیگر، سیاست‌ورزی برای جلب گروه‌های فرودست جامعه باید روی اقتصاد متمرکز بشود. اهرم‌های مشخصی چون کارآفرینی، مقابله با گرانی، و مسکن از جمله خواست‌های مشخص این بخش از جامعه است. اصلاح‌طلبان باید فراتر از شعار، راه عملی حل مشکلات اقتصادی را هم نشان بدهند. وعدهٔ اصلاح اقتصادی بارها تکرار شده، بی‌آن که ثمره‌ای داشته باشد. راه حل‌های اقتصادی هم متأسفانه در درون همان قطاری که نه‌چندان همسو با خواست‌های مردم حرکت می‌کند ارائه می‌شود. بی‌شک در کنار پیشبرد این سیاست کلان، تلاش دائمی برای ایجاد و تقویت تشکل‌های مدنی مستقل یک ضرورت است. آنچه ممکن است از جدایی دین و دولت، یا آزادی‌های همه‌جانبه کسب شود، بدون پشتوانهٔ جامعهٔ مدنی مستقل پایدار نخواهد ماند.

#### س - نسبت روحانیت با سیاست‌ورزی چگونه است؟

کاظم علمداری - به دلیل نقش و جایگاه سنتی روحانیت در سیاست ایران، و خلاء ناشی از نهادهای مدنی و حزبی، این قشر با دسترسی به شبکهٔ مساجد و حوزه‌ها نقشی فراتر از دیگر گروه‌های شرکت‌کننده در انقلاب ۱۳۵۷ به‌دست آورد. پس از انقلاب نیز مراجعهٔ بیش از اندازه و غیر ضروری سیاستمداران به روحانیت برای استفاده از نفوذ معنوی آنها در رفع مشکلات جامعه، فرصتی برای قدرت‌گیری خارج از قاعده و قانون به آنها داد که بدون تغییر ساختاری قدرت به‌سادگی قابل برگشت نیست. به‌طوری که نقش مقام‌های انتخابی در برابر قدرت غیر پاسخ‌گوی روحانیت در حکومت بسیار ضعیف‌تر شده است. عطش اولیهٔ روحانیت برای قدرت و در ادامهٔ آن آلوده شدن آنها در کارهای اقتصادی و گاه حتی خلاف و غیر قانونی سبب شده است که جداسازی دین از نهاد قدرت به یک

ضرورت تاریخی و عامل گره‌گشای مشکلات عدیده و ساختاری جامعه بدل شود. زیرا روحانیت تمام نهادهای جامعه را که باید مستقل عمل کنند، به صورت زائده‌ها و پدیده‌های وابسته به حکومت و نهادهای دینی درآورده است، و این در حالی است که نهاد قدرت را هم در انحصار خود دارد. دین در اساس بخشی از جامعه است، در حالی که در جمهوری اسلامی، جامعه بخشی از نهاد دستگاه دینی محسوب می‌شود و تابع اراده روحانیت. بنابراین نه تنها نهاد قدرت، بلکه کلیه نهادهای جامعه از اقتصاد تا دستگاه قضایی، رسانه‌ها، تا ورزش و موسیقی و سینما و غیره یا در کنترل روحانیت است و یا تابع قضاوت و برداشت‌های دینی آنها. در چنین شرایطی خلاقیت‌های علمی، و آزادی و استقلال فکری تضعیف می‌شود، و قشری‌گری، خرافات و بنیادگرایی دینی غلبه می‌یابد- شرایطی که مخلّ رشد و توسعه جامعه است. تقریباً تمام سیاست‌های خرد و کلان حکومت زیر اراده افرادی است که تخصص و دانشی در این زمینه‌ها ندارند. سطله مقامات به اصطلاح مکتبی بر ارکان قدرت سبب شده که بخواهند و بتوانند همه چیز را با برداشت‌های خود از دین منطبق کنند. این سیاست جامعه را عقب نگه می‌دارد. در حالی که مسائل پیچیده جامعه هشتاد میلیونی در بستر برداشت‌ها دینی به بن‌بست بر می‌خورد.

#### س - ارزیابی تان از نقش ارتباطات در سیاست‌ورزی چیست؟

کاظم علمداری - امروز دوره مرادۀ اطلاعات و استفاده از تکنولوژی دیجیتال است. صنعت بدون این بخش ناقص است. جامعه بدون آن عقب‌مانده است. سرمایه‌گذاری در این بخش اجتناب‌ناپذیر است. ارتباط از طریق شیوه‌های سنتی کارآیی خود را از دست داده است. توان تولیدی و خدماتی جامعه، و همچنین مراددهای بانکی و بازرگانی تنها از این طریق کارآیی دارد. اگرچه در دوره گلوبالیزاسیون (جهانی شدن)، اتوماسیون (خودکارسازی چرخه تولید) بخش بزرگی از کارهای سنتی - در هر سه بخش صنعت، کشاورزی و خدمات - جای نیروی انسانی را می‌گیرد، تکنولوژی اطلاعاتی منبع سرشاری از ثروت و

کارآفرینی‌های نوینی است که در گذشته وجود نداشت. انتقال ۸۰ درصد نیروی کار به بخش خدمات در جامعه‌ای مانند آمریکا نشان می‌دهد که حوزه‌های جدیدی از اقتصاد خدماتی به وجود آمده که در گذشته یا نبود و یا بسیار کوچک بود. رشد و توسعه جامعه بدون این بخش ممکن نیست. رشد صنایع دیگر نیز وابسته به پیوند آنها با صنایع اطلاعاتی است. بهره‌وری از منابع طبیعی با استفاده بهینه از تکنولوژی اطلاعاتی، تولید ژنیتیکی فرآورده‌های غذایی و ارتباطات ممکن‌تر است. زندگی امروز و آینده بدون این بخش عقب‌مانده است و عقب‌مانده خواهد ماند.

### س - نقش جهانی شدن را در سیاست‌ورزی در ایران چگونه می‌بینید؟

کاظم علمداری - چرخ تولید و اقتصاد ایران تنها با برقراری رابطه عادی با جهان غرب، از جمله آمریکا، برای استفاده از سرمایه، تکنولوژی، و بازار آنها ممکن است. باید به برقراری رابطه‌ای حسنه با تمام کشورهای جهان بر محور منافع ملی ایران - نه منافع نظام، یا منافع کشورهای دیگر- اصرار ورزید. پایان دادن به بازی بلوک‌بندی ضد آمریکایی با چند کشور آمریکای لاتینی و روسیه آن‌گونه که تا به حال بوده است به زیان منافع ملی ایران است. تأکید می‌کنم که باید با تمام کشورهای جهان حول منافع ملی یا همگانی ایران رابطه عادی و مناسبات تجاری، سیاسی و دیپلماتیک برقرار کرد.

دورنمای جهان و کشورهای مختلف، از جمله ایران، را باید در ادامه جهانی شدن، یعنی تأثیر متقابل و همه‌جانبه جوامع بر یکدیگر ارزیابی کرد. در روند جهانی شدن، جزیره‌های نوین قدرت نیز در رقابت با غرب متولد خواهند شد که قدرت‌های بزرگ را چالش می‌کنند و جهان در نهایت به سوی توازن بیشتر و بهتر قدرت پیش می‌رود. در مراوده‌های جهانی بخشی از تکنولوژی غرب به کشورهای در حال توسعه منتقل شده است و بیشتر هم منتقل خواهد شد. از بطن این مراوده‌ها، دموکراسی‌های بیشتر، توازن اقتصادی و دگرگونی دموگرافیک بیرون خواهد آمد که به سود طبقه متوسط تحصیل‌کرده شهری است و با ورود

هر چه بیشتر زنان به عرصه اقتصاد رسمی و علمی و کسب موقعیت‌های برابر منجر به دگرگونی‌های اجتماعی خواهد شد. جمهوری اسلامی در این زمینه‌ها مانع از دگرگونی مثبت شده است. زیرا منافع گروه‌های حاکم در سنت‌گرایی، مذهب و سیاست اصلاح نشده تأمین و حفظ می‌شود. اما با این سیاست منافع ملی ایران از دست می‌رود.

س - آیا امکان پیشبرد اصلاحات دموکراتیک بدون حضور در قدرت و تنها در بستر جامعه وجود دارد؟

کاظم علمداری - اصلاحات می‌تواند از پائین، از بالا، از درون و از بیرون نهاد قدرت انجام بگیرد. درست است که حضور در قدرت برای پیشبرد اصلاحات بسیار مهم است، اما نه با زیر پا نهادن اصول که سبب از بین رفتن اعتماد مردم شود. به عبارت دیگر، حضور در قدرت نباید به مشروعیت بخشیدن به قدرت بر ضد اصلاحات، و ایجاد مانع در راه حرکت اصلاحی جامعه بیانجامد. قدرت باید اهرم تسریع فرایند اصلاحات باشد. حضور در جامعه نیز باید با هدف تشکیل جامعه مدنی، اقتصاد جامعه‌گردان، احزاب سیاسی، و مشارکت مردم با هدف شکل‌دادن انواع جنبش‌های اجتماعی باشد، نه صرفاً حضور برای جمع‌آوری مردم مستأصل. اصلاحات می‌تواند و می‌باید چندجانبه انجام بگیرد - کار در درون جامعه (فرهنگی و اجتماعی)، تماس با افراد درون نهاد قدرت (فانع کردن دست اندرکاران مستعد برای تغییر، و چانه‌زنی با مراجع قدرت)، کنش متقابل برای ایجاد شبکه‌ای از فعالان سیاسی و مدنی (سازمان‌دهی)، تماس با مراجع قدرت غیر دولتی (سرمایه‌های اجتماعی و معنوی) برای جلب نظر و حمایت آنها (همسویی و تقویت حس مسئولیت شرعی، اخلاقی و انسانی).

اصلاحات باید در شیوه، آرام و تدریجی و در محتوا رادیکال و اصول‌گرا باشد. خواست رادیکال به معنای اصول‌گرایی و پذیرش ضرورت تغییر است. کاربرد روش اصلاحی با خواست رادیکال الگویی است که گاندی در مبارزات ضد استعماری هند بنا نهاد. همان گونه که گاندی بر سر حذف کامل استعمار از هند،

مارتین لوتر کینگ برای رفع تبعیض نژادی در آمریکا، و ماندلا در مسیر حذف کامل آپارتاید در آفریقای جنوبی با قدرت حاکم سازش نکردند، در ایران نیز برای کسب اصل حقوق برابر شهروندی، در انتخاب شدن و انتخاب کردن، نمی‌توان با قدرت حاکم، و یا تقسیم جامعه میان ایرانیان خودی و غیر خودی با حقوق کاملاً متفاوت کنار آمد. استعمار در هند با استقلال همخوانی نداشت، همان گونه که آپارتاید نژادی در افریقا و آپارتاید یا تبعیض دینی در ایران با حقوق برابر شهروندی همخوانی نداشته و ندارد و از این رو نمی‌تواند باقی بماند.

اما صرف حضور در قدرت بدون «اراده تغییر» راه به جایی نخواهد برد. در دوره اصلاحات هشت ساله اراده تغییر اساسی وجود نداشت یا بسیار ضعیف بود. تغییرات فرهنگی می‌تواند توسط کنشگران اصلاحات و افراد و نهادهایی که به طور مستقیم با مردم در تماس هستند مانند معلمان، دانشجویان، دانش‌آموزان و استادان دانشگاه عملی شود. این‌ها عامل انسانی تغییر، هسته‌های آموزشی، و عاملان اصلاحی و سازمان‌دهی مدنی در جامعه‌اند. همچنین اصلاحات فرهنگی می‌تواند از طریق رسانه‌های همگانی تقویت و هدایت شود. اگر چه سازمان‌ها و شبکه‌های اصلاحی در تماس چهره به چهره و تجمع گروهی و کنش و واکنش مستقیم بهتر و پایدارتر شکل خواهند گرفت، نباید ارتباط‌های انگاری از طریق شبکه‌های اجتماعی (Social Media) را دست کم گرفت. نگرش درست، برنامه‌ریزی دراز و کوتاه مدت، و سازمان‌دهی لازم برای ایجاد فشار اجتماعی، اهرم‌هایی است برای اعمال اصلاحات از بالا و گشایش فضای بزرگ‌تر برای قدرت‌گیری نیروهای اصلاح‌گر با پشتوانه مردم. اینها می‌تواند از طریق شبکه‌ها، رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی انجام پذیرد.

س - پیشبرد اصلاحات دموکراتیک بدون حضور در قدرت تا چه اندازه مطلوب است؟

کاظم علمداری - نه تنها مطلوب، که ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. قدرتی که مخالف اصلاحات باشد به احتمال زیاد اجازه نخواهد داد که اصلاح‌گرهای واقعی در قدرت سهیم شوند. در این صورت دگرگونی‌های اساسی و بادوام باید در درون

جامعه و بافت فرهنگی انجام بگیرد. انسان‌ها باید با فراگیری و پذیرش اصول اصلاح‌طلبی، خود به عامل تغییر بدل شوند و این اصول را به گفتمان‌های رایج بدل کنند.

س - آیا می‌توان با حضور در قدرت و در جامعه مدنی به پیشبرد اصلاحات دموکراتیک کمک کرد؟

کاظم علمداری - بله، پاسخ این پرسش به‌نوعی در بالا داده شده است. اصلاحات باید هم در جامعه انجام پذیرد و هم در نهاد قدرت سیاسی. بخش بزرگی از اصلاحات توسط دولت‌هایی انجام می‌گیرد که به آن باور رسیده باشند. اما با فشار سازمان‌یافته و مدنی مردم بر حکومت و ترس از دست دادن پایه‌های خود، همه نهاد‌های دولتی و غیر دولتی در موازات هم پیش خواهند رفت. جامعه ایران آمادۀ پذیرش اصلاحات در تمام حوزه‌هاست. اکثریت مردم با دموکراسی و حق برابر شهروندی مخالف نیستند، مگر کسانی که از قدرت انحصاری و دیکتاتوری سود می‌برند. در این صورت آن‌ها از اهرم‌های حکومتی (سیاسی، مالی، دینی، تبلیغاتی، ...) برای ممانعت از اصلاحات و دموکراسی استفاده و به‌طور طبیعی گروه‌هایی را هم با خود همراه و وانمود می‌کنند مردم مخالف آزادی و دموکراسی‌اند و یا جامعه آمادۀ دموکراسی نیست. دیکتاتوری‌ها همیشه از همین شیوه استفاده می‌کنند و برای پنهان کردن مخالفت خود جامعه را بهانه قرار می‌دهند. خیلی موارد دیگر را می‌توان نشان داد که اگر دولت ابتکار آن را به کار نگیرد و پیشگام نشود، بسیاری ممکن است به ضرورت و اهمیت آن پی نبرند. به‌طور مثال آموزش اجباری برای کودکان؛ اگر دولت به‌طور قانونی خانواده‌ها را موظف نکند که کودکان خود را به مدرسه بفرستند، ممکن است پدر و مادرهایی باشند که اهمیت ندهند و بچه‌ها بی‌سواد بمانند. در اینجا وظیفۀ آگاهانۀ دولت مشخص می‌شود. در بسیاری زمینه‌های اصلاحی، عمرانی و توسعه هم این‌گونه است. مردم که خودشان نمی‌روند جاده و فرودگاه و سد بسازند. یک دولت پیشرو مردم را به راهی که فکر می‌کند به سود مردم و جامعه است، هدایت می‌کند و

یک دولت عقب مانده سعی می کند مردم را تابع اراده انحصاری خود کرده، از آنها سوء استفاده کند.

س - آیا یک فرد یا نهاد مشخص می تواند همزمان در کانون قدرت و در تشکیلات مدنی فعالیت کند، و از هر دو سو برای اصلاحات بکوشد؟

کاظم علمداری - مشارکت در جامعه مدنی یا عضو تشکیلات مدنی بودن با مشارکت در دولت یا عضو دولت بودن مغایر است. اجازه بدهید روشن تر بگویم؛ مشارکت دولتی ها در تشکیلات مدنی، استقلال ضروری جامعه مدنی را از بین می برد و به شکل گرفتن نوعی از جامعه مدنی دولتی می انجامد که در نظام های دیکتاتوری وجود دارد. در دموکراسی، در اساس، جامعه مدنی نظاره گر رفتار و چالش گر سیاست های دولت از جانب جامعه/مردم است؛ تا دولت از حد و حدود قانونی خود خارج نشود، از قدرت واگذار شده به آن سوء استفاده نکند، و اجازه نیابد در مسیری خلاف منافع عمومی عمل کند.

آن چه دولت خاتمی می توانست و می بایست انجام بدهد، فراهم کردن شرایط شکل گیری جامعه مدنی مستقل، مانند سازمان زنان، سازمان های دانشجویی، و اتحادیه های صنفی مستقل بود که در پلاتفرم انتخاباتی اش وعده آن ها را داده بود. سیاستی که در خدمت اصلاح جامعه و ممانعت از انحصار قدرت حکومتی قرار می گرفت. جامعه مدنی مستقل پایگاه اجتماعی دولتی است که می خواهد اصلاحات انجام بدهد. اما دولتی که از انجام اصلاحات طفره برود، مانع شکل گیری جامعه مدنی مستقل هم می شود. پدیده ای که در دوره اصلاحات رخ داد. می توان گمانه زنی کرد زمانی که خاتمی وعده جامعه مدنی را می داد، ولی نقش واقعی آن را نمی دانست. بعد از انتخاب شدن در عمل دریافت که جامعه مدنی مستقل در برابر قدرت دولتی قرار می گیرد؛ به همین دلیل تلاشی برای شکل گیری آن نکرد، ولی مثلاً سازمان زنان دولتی را، که در زمان هاشمی رفسنجانی به وجود آمده بود، گسترش داد.

س - آیا می‌توان خواست و فرهنگ دموکراسی را در جامعه ایرانی ارزیابی کرد؟

کاظم علمداری - پاسخ دقیق به این پرسش نیاز به مطالعات میدانی دارد. اما می‌توان گفت اکثریت مردم ایران از دیکتاتوری بیزارند. بدیل دیکتاتوری، دموکراسی است. پس می‌توان نتیجه گرفت که مردم موافق دموکراسی هستند. عمده پیش‌شرط‌های دموکراسی، مانند شهرنشینی، آموزش همگانی، حضور چشم‌گیر طبقه متوسط، تولید انبوه صنعتی، حضور اجتماعی و اقتصادی زنان در جامعه وجود دارد. آنچه کم است حضور بخش خصوصی در اقتصاد و سیاست، نبود جامعه مدنی مستقل و فرهنگ تسامح و مداراگری است که مطلق‌گرایی دینی و کنترل دولتی از دلایل مهم آن است. ساخت فرهنگ دموکراسی بدون اصلاح دینی در ایران مشکل است. در چارچوب نظام فقه‌تی و قوانین شرعی، دموکراسی ساخته نمی‌شود. برای حکومت دموکراتیک نهاد دین باید از نهاد دولت جدا شود و قوانین عرفی و تصویبی جای فقه را بگیرد. یکی از مشکلات جامعه فرهنگ استبدادی، زورگویی و غیر عقلانی است. حضور برجسته همین فرهنگ سبب می‌شود که دین سنتی سایه خود را از روی سیاست بر ندارد. آزادی فردی از آزادی انتخاب مذهب، که لازمه ساخت دموکراسی است، جدا نیست. دین باید مطابق نیازمندی‌های روز اصلاح، و از جمله سلطه آن از نهاد قدرت سیاسی برداشته شود.

س - آیا امکان یک توافق و مطالبه عمومی / ملی برای دموکراتیک کردن حکومت وجود دارد؟ (فشار فزاینده مستمر و پایدار از پایین)

کاظم علمداری - برقراری توافق نیاز به آزادی و برابری در ارتباطات میان گروه‌های اجتماعی دارد. دگرگونی‌های گذار به دموکراسی را باید اندک اندک و تدریجی پیش برد. گروهی که قدرت را در کنترل مطلق خود دارد، فضایی بسته و نابرابر به وجود آورده است. دموکراسی در این فضا به وجود نمی‌آید. اما می‌توان به حداقل‌ها و ممکن‌ها توجه، و آن‌ها را در ابعاد وسیع تبلیغ کرد. اصرار بر مطالبه‌های



مطلق در عرصه‌ای کوچک نتیجه نمی‌دهد. اما یک مشکل اساسی وجود دارد که باید آن را هم برطرف کرد؛ این که برخی اصلاح‌طلبان مذهبی، همراهی با دین‌باوران غیردموکرات را بر همکاری با دموکرات‌های غیردینی ترجیح می‌دهند و در عمل حقوق برابر شهروندی را که اساس قانون و دموکراسی است، برای گروه‌های سکولار به رسمیت نمی‌شناسند. انگار نگرانی آن‌ها حفظ حکومت دینی است، حتی اگر دیکتاتوری حاکم باشد؛ نه نبود آزادی و دموکراسی. این دو با هم خوانایی ندارند. آن‌ها باید به این واقعیت توجه کنند که حفظ ارزش‌های دینی در آزادی و دموکراسی ممکن‌تر است تا در دیکتاتوری. بنابراین می‌توان گفت که یکی از مشکلات این است که توافق برسر چگونگی ساخت دموکراسی میان مدافعان و مدعیان خواست دموکراسی خارج از قدرت نیز وجود ندارد.

س - اهمیت رسانه‌های آزاد را در دستیابی جامعه به خواست‌های مهم‌ترش چگونه ارزیابی می‌کنید؟

کاظم علمداری - پاسخ روشن است. آزادی جامعه بدون آزادی رسانه‌ها معنی ندارد. رسانه‌ها صدای مردم در جوامع مدرن و میلیونی هستند، و باید قادر باشند صدای مردم را در جامعه بازتاب بدهند و به گوش مقامات و مسئولان برسانند. در ایران رسانه‌های اصلی مانند رادیو و تلویزیون در انحصار دولت است و آن بخش از نشریات هم که مستقل از دولت عمل می‌کند دائم زیر ذره‌بین و فشار دستگاه اطلاعات و امنیتی است. به عبارت ساده‌تر، رسانه‌های دولتی از آزادی مطلق برخوردارند و نشریات مستقل همواره زیر کنترل و سرکوب و تهدید دستگاه دولتی بوده و هستند.

س - تا چه اندازه امکان توافق برای گذار به دموکراسی در میان نخبگان سیاسی، درون حاکمیت و بیرون از آن، وجود دارد؟

کاظم علمداری - نخست، به نظر من وجوه مشترکی برای گذار به دموکراسی میان

نخبگان درون و بیرون حکومت وجود ندارد. دو پیش‌اصل دموکراسی پذیرش مفهوم شهروندی و قانون کور (غیر تبعیضی) است. آیا نخبگان درون حکومت به این دو اصل اعتقاد دارند؟ دموکراسی باید در عمل توسط مردم به آنها تحمیل شود، یعنی از دورن جامعه به بالا برود. این بدان معنا نیست که اگر افرادی از درون حکومت خواستار تقویت ارزش‌های دموکراتیک باشند، آنها را نادیده بگیریم. دوم، نخبگان (سیاسی، فرهنگی، علمی، هنری، اقتصادی، صنعتی، نظامی، ...) یا مرعوب شده‌اند، و یا در ازای کسب امتیازهایی تابع وضعیت حاکم‌اند. در اینجا قصد توضیح درباره همه نخبگان جامعه را ندارم. نکته زیر درباره نخبگان سیاسی است. نخبگان سیاسی باید چند اصل را رعایت کنند. نخست، به حضور ایدئولوژیک و دین‌پایه خود در سیاست پایان دهند. دوم، در نظر اصول‌گرا و رادیکال باشند، ولی در سیاست عملی پراگماتیست و واقع‌گرا. به‌طور مثال اگر به برابری حقوق شهروندی و شعار «ایران برای همه ایرانیان» معتقدند، باید با سماجت تمام به این اصول بچسبند و ذره‌ای کوتاه نیایند. این هدف است. ولی برای عملی کردن این خواست باید پراگماتیستی و تاکتیکی گام بردارند. یعنی به شیوه‌های عملی و ممکن کسب این حقوق بیان‌دیشند. حاضر شوند به رقبای خود امتیازهای بزرگ بدهند مشروط بر آن که در عمل اصول ساخت جامعه سالم، مانند برابری حقوق شهروندی (پله اول دموکراسی)، را بپذیرند. به‌طور مثال اصلاح‌طلبان می‌توانند با افراد غیر اصلاح‌طلب، مانند هاشمی رفسنجانی یا هر کس دیگر بر سر نامزدی ریاست جمهوری توافق کنند، حاضر شوند که خود کاندیدایی معرفی نکنند و به جای آن از نامزدی آنها قاطعانه پشتیبانی کنند مشروط بر آن که از اصول یاد شده قاطعانه، عملی، علنی و تا به آخر پشتیبانی کنند.

س - توانایی‌ها و امکانات (و فرصت‌های) نخبگان اصلاح‌طلب در توافق و چانه‌زنی در بالا تا چه اندازه است؟

کاظم علمداری - بسیار ضعیف است. چانه‌زنی احتیاج به فشار از پائین و

سازمان‌دهی دارد که موجود نیست و تلاشی هم برای ایجاد آن انجام نمی‌گیرد. چانه‌زنی در بالا و فشار از پایین شیوه رایج در کشورهای دموکراتیک است. ولی آیا در ایران اهرمی برای فشار از پائین وجود دارد؟ آیا برای چانه‌زنی در بالا اصلاح‌طلبان قادرند، برای رساندن صدای اعتراض دانشجویان یک روز کلاس‌های درس را در دانشگاه تعطیل کنند، یا بازار را ببندند؟ آیا می‌توانند به مردم بگویند صدهزار نامه با خواست واحد به رئیس‌جمهور، یا قوه قضاییه بفرستند که در کنار آن نخبگان در بالا با سران حکومتی مذاکره و چانه‌زنی کنند؟ در آمریکا یک تشکل شبکه‌ای لیبرال روی انترنت به نام MoveOn شکل گرفته است که بیش از چهار میلیون عضو دارد و در انتخابات هم نقش مهمی بازی می‌کند. این شبکه هر زمان که لازم باشد با ارسال ایمیل به اعضای داوطلب خود که یکدیگر را نه دیده‌اند و نه می‌شناسند، می‌خواهد که مثلاً به فلان سناتور تلفن کنند و فشار بیاورند که درباره فلان لایحه کوتاه نیاید و یا از فلان لایحه پشتیبانی کند؛ یا در مواردی در طول یک روز برای هدفی خاص چند میلیون دلار پول جمع‌آوری می‌کند که به‌طور مثال با آن در تلویزیون حول خواست خود یا به سود یک نامزد انتخاباتی آگهی بدهد. آیا در ایران اصلاح‌طلبان توانسته‌اند از این الگوهای موفق جامعه مدنی استفاده کنند؟ بدون حضور جامعه مدنی، جنبش اجتماعی و حزب و سندیکا برای فشار وارد کردن از پایین، چانه‌زنی در بالا معنا ندارد، و ممکن نیست.

از سوی دیگر، دستگاه قدرت نخبگان خود را تولید کرده است - نخبگانی که منافعشان با منافع روحانیت، نظامی‌ها و امنیتی‌ها پیوند خورده است. اختلاف میان آنها نه بر سر اصول، بلکه برای سهم‌گیری در قدرت و اقتصاد و شیوه اداره مملکت و رقابت با یکدیگر است. اگر اصلاح‌طلبان در پی اصلاح ساختار سیاسی، حقوقی، و اقتصادی جامعه هستند، نمی‌توانند با نخبگان حاکم بر ارکان حکومت غیر دموکراتیک به توافق برسند. اصول‌گرایان حاکم، اصلاحات را آغاز از دست دادن قدرت و امتیازهای انحصاری خود می‌بینند. بنابراین تنها زیر فشار مردم ممکن است کوتاه بیایند. فشار اجتماعی یک نیاز است که تنها با تشکیلات و سازمان‌یافتگی ممکن می‌شود؛ فشار سازمان‌نیافته پراکندگی است و بی‌قدرتی؛

حتا اگر میلیون‌ها تن در موردی هم‌نظر باشند. در شرایطی که امکان ایجاد تشکیلات فیزیکی نیست، می‌توان تشکیلات ذهنی یا گفتمانی به‌وجود آورد. یعنی مردم را حول ارزش‌ها و باورهای مشخصی سازمان‌دهی کرد. باورهای مشترک در شرایطی خاص به‌صورت یک نیروی اجتماعی عمل می‌کنند.

س - ماهیت دولت در ایران چگونه است؟ اقتدار گرا؟ تمامیت خواه؟ دیکتاتور؟ شبه دمکراتیک؟ دمکراتیک؟

کاظم علمداری - تمامیت‌خواه و شبه دموکراتیک در درون دستگاه قدرت و میان خودی‌ها بر حسب نزدیکی آنها به مرکز ثقل قدرت. تمامیت‌خواهی و دیکتاتوری تنها علیه گرایش‌های سیاسی مخالف مردم نیست، در تمام جنبه‌های زندگی است. وابستگان به قدرت انحصاری تا آنجایی که بتوانند در تمام امور زندگی شخصی مردم مداخله می‌کنند. این امر بیش از آن که جنبه اعتقادی و یا قانونی داشته باشد، ابزار کنترل و سرکوب جامعه و ادامه قدرت انحصاری است.

س - قلمرو دولت در ایران تا کجاست؟

کاظم علمداری - در فرهنگ سیاسی، دولت (state) مجموعه نظام شامل سه قوه اجرایی، قضایی و قانون‌گذاری؛ و حکومت (government) تنها بخش اجرایی آن را تشکیل می‌دهد. اما در ایران دولت به بخش اجرایی گفته می‌شود و حکومت به همه نهاد قدرت.

به‌طور معمول می‌بایست قدرت سیاسی ایران را به دو نهاد دولتی و حکومتی تقسیم کرد. دولت در ایران به‌دنیال انتخابات مهندسی‌شده و غیر آزاد شکل می‌گیرد، یا توسط مردم انتخاب می‌شود، و حکومت تابع قدرت مادام‌العمر رهبر و زیرمجموعه آن است. نیروهای نظامی و انتظامی، و دستگاه قضایی در اختیار قدرت انحصاری رهبر و خارج از نظارت مردم قرار دارند. در این گفت‌و شنود از هر دو واژه دولت و حکومت استفاده شده است. نکته مرتبط دیگر در باره واژه

حاکمیت (sovereignty) است. حاکمیت حکومتِ منتخبِ مردم است که در چارچوب قانون عمل می‌کند و پاسخ‌گوی مردم است. در ایران فقط می‌توان از دو واژهٔ حکومت (government) و دولت (state) استفاده کرد، نه حاکمیت.

در همه‌جا، در سرتاسر قلمرو زندگی عمومی و خصوصی مردم، هر جا که حکومت دخالت نکرده، نتوانسته، نه آن که نخواسته است. یکی از دلایل این دخالت، زمینهٔ فرهنگی و مناسبات دینی است. دعوت از روحانیت، به‌عنوان نیروی اصلی قدرتِ دولتی /حکومتی، به مداخله در امور سیاسی و اجتماعی و حتا زناشویی مردم، از جمله فتواگیری از مراجع برای تصویبِ قوانین که چه چیز درست است و چه چیز نادرست، زمینه را برای مداخلهٔ دائمی روحانیت در تمام امور زندگی مردم باز می‌کند. اشتباه سیاستمداران این است که در مواردی برای پیشبرد برنامهٔ خود متوسل به حمایت مراجع و فتاوی آنها می‌شوند. این سیاست اگر چه در کوتاه مدت ممکن است به حل مشکل کمک کند، اما در دراز مدت صدمات زیادی به تحولات اصلاحی، قانون‌مداری، علم و خردبآوری جامعه می‌زند. انگار که جامعه در عهد قاجار است و مردم بی‌سواد و بی‌اطلاع از مسائل و مشکلات خود، و باید در هر زمینه و هر موضوع از «علمای دین» بپرسند که چه چیزی درست یا نادرست است. امروز علوم در دانشگاه‌ها آموزش داده می‌شوند و جامعه میلیونی راهی ندارد جز آن‌که به نخبگان و کارشناسان خود در حوزه‌های مختلف تکیه کند. هیچ فردی قادر نیست که در همهٔ امور صاحب نظر باشد. جامعه باید بیاموزد که از فقها در امور دینی و فقهی کمک بگیرد، و در نگاه فراگیر، فرهنگ و نگرش نوینی را جایگزین فرهنگ سنتی و ناسالم کند. مداخلهٔ فقها در مسائل اقتصادی باعث مشکلات فراوانی شده که به‌عنوان نمونه و بر خلاف تصور اولیه نه‌تنها به ساختن بانک بدون ربا یا بهرهٔ بانکی منجر نشده، بلکه بهره‌گیری و بهره‌دهی در بانک‌های ایران را به یکی از بالاترین نمونه‌ها در جهان تبدیل کرده است. با این وجود، هنوز برخی از اقتصاد اسلامی سخن می‌گویند، که مشخص نیست چه نوع مرادۀ اقتصادی است که در ضمن بتواند متعلق به دنیای امروز هم باشد.

س - قلمرو حقوقی و قلمرو نفوذ دولت، و قلمرو حقیقی قدرت در ایران چگونه تعریف می شود؟ آیا می توان نوعی قبض و بسط برای قلمرو دولت در ایران در نظر گرفت؟ (نوعی پویایی در دامنه برخورداری ها و اثرگذاری ها) اگر چنین باشد ساز و کارها و عوامل مؤثر (تقویت کننده و تضعیف کننده) بر این پویایی و دامنه کدامند؟

کاظم علمداری - به نظر من مرزی میان قلمرو حقوقی و حقیقی نیست و نباید باشد. بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی، ولی فقیه صاحب تمام اختیارات اساسی جامعه است، و او هم البته با استفاده کامل و بدون مسئولیت از این حق، تصمیم های فردی و سیاست های خود را از طریق منصوبین خود، مانند دستگاه قضایی، شورای نگهبان، نیروهای چند وجهی نظامی و امنیتی، رسانه های دولتی، ائمه جمعه، کمیته امداد امام و بنیادها و نمایندگان رهبری در تمام نهادهای ریز و درشت دولتی پیاده می کند. همه اینها به طور قانونی در قلمرو اختیارات رهبر است و او از آن به بدترین نحوی که دلش می خواهد بهره می برد، و مسئولیت ها را به افرادی که کفایت کاری ندارند، اما تابع اراده او هستند واگذار می کند. آنها هم سیاست او را به بدترین وجه پیاده می کنند. احمدی نژاد و جنتی دو نمونه از افراد مورد قبول و تأیید رهبری اند. رهبر حق قانونی دارد که آنها را بر کنار کند، اما بر کنار نمی کند، بر عکس پی در پی آنها را تأیید می کند.

درست است که فصل سوم قانون اساسی بر حقوق مردم تکیه دارد، اما تمام اصول ۱۷۹ گانه قانون اساسی و مصوبات مجلس می تواند مطابق اصل ۴ قانون اساسی توسط شورای نگهبان به دلخواه تعبیر و تفسیر شود. رهبر کسانی را به این نهاد منصوب کرده است که نظرشان مشابه اوست یا از او حرف شنوی کامل دارند. این حقی است که قانون اساسی به رهبر داده است. اما همان قانون اساسی رهبر را به خاطر اشتباهاتش، که تعداد آنها هم کم نیست، پاسخگو نکرده است. بنابراین جدا کردن قدرت حقیقی و حقوقی فرض درستی نیست. اگر رهبر با آنچه شورای نگهبان می کند، مخالف بود، مانع آن می شد، یا اعضای آن را تغییر می داد. ولی او چنین نمی کند. زیرا خود او هم آن چه را که شورای نگهبان می کند می پسندد. قانون مندی در غیاب شهروندی معنادار نیست. شهروندی نسبی سیستم قانونی

نسبی می‌سازد، مانند آن چه در زمان محمد رضا شاه انجام می‌گرفت. انکار کامل مفهوم شهروندی توسط جمهوری اسلامی به معنای نفی قانون است. از آنجا که در جمهوری اسلامی شهروندی برابر وجود ندارد، قانون برابر، و حتا اجرای برابر یک قانون نیز موجود نیست. به طور مثال قانون مجازات برای افراد و گروه‌های مختلف تفاوت بسیار فاحشی دارد؛ یکی به جرم به کار بردن لفظی غیر مؤدبانه به زندان می‌افتد و دیگری حتا به جرم قتل هم مجازات کمتری می‌بیند، یا اصولاً مجازات نمی‌شود. پس باید روی پدیده شهروندی برابر تکیه کرد. البته رهبر خود را فراتر از قانون می‌داند و آنچه را اراده می‌کند قانون برمی‌شمارد. اصلاح‌طلبان هم به آنچه هست تن داده‌اند، زیرا آنها هنوز جزو نیروهای خودی هستند، هر چند روزی باد این چندگانگی دامن آنها را هم خواهد گرفت.

در مورد قبض و بسط قلمرو دولت، بسته به شرایط حاکم، در زمانی که بحران غالب است، مانند جنگ و بالا گرفتن تضاد با آمریکا و غیره، قلمرو دولت و حکومت بسط می‌یابد. به همین دلیل دولت کنونی دائماً در حال جنجال و بحران آفرینی است؛ یعنی با رهبر هم‌سلیقه است. اگر تضاد با خارجی‌ها هم ملموس نباشد، دولت با ایجاد فضای تنش‌زا در درون جامعه، حول مسائلی چون حجاب، ماهواره، دانشجویان و غیره قلمرو خود را بسط می‌دهد. با بسط قلمرو دولت، حضور جامعه مدنی محدود می‌شود. در غیاب جامعه مدنی فعال، کنترل دولت و یکه‌تازی آن باز هم بیشتر می‌شود. دولت‌های دیکتاتوری و اقتصاد دولتی مردم را نان خور دولت بار می‌آورند و سعی می‌کنند هر روز به تعداد این نان‌خورها اضافه کنند. زیرا از این راه مردم به کمک مالی دولت وابسته، و در نتیجه تابع اراده آن می‌شوند. راه حل رفع این مشکل در بسط جامعه مدنی و گسترش ابزارهای فرهنگی - تبلیغی غیر دولتی مانند رسانه‌های همگانی، و البته اقتصاد غیر دولتی است. اصلاح‌طلبان باید توازن قدرت جامعه و دولت را به نفع جامعه تغییر دهند؛ و راه حل عملی آن سازمان‌دهی‌های مدنی است.

س - به طور مشخص و صریح، قلمرو دولت کدام حوزه‌ها را در برمی‌گیرد؟ کدام حوزه‌ها را در بر نمی‌گیرد اما بالقوه می‌تواند در برگیرد؟ کدام حوزه‌ها را در برمی‌گیرد اما با تهدید از دست دادن آن مواجه است؟

کاظم علمداری - دولت نهاد قدرت است. قدرت از جانب مردم به دولت واگذار می‌شود تا در چارچوب قانون خواست‌های جامعه را اجرا کند. اما بخشی از مراوده‌های مردم توسط سازمان‌های جامعه مدنی و میان خود آنها انجام می‌گیرد و دولت تنها ناظر بر اجرای قانونی آن و احتمالاً رسیدگی به شکایت یکی علیه دیگری است؛ مانند خرید و فروش کالا، ملک و غیره. اما در ایران کنونی وضعیت متفاوت است. همان گونه که در بالا گفته شد، سرشت دولت دینی با غلبه روحانیت بر آن، حکم می‌کند که دولت برای حفظ و ادامه قدرت خود در تمام حوزه‌ها، از جمله در کنترل گرفتن اقتصاد، دین، رفتار، نوع پوشاک، و شیوه زندگی خصوصی مردم، دخالت کند. برعکس، در حوزه‌هایی که دولت باید مسئولیت بپذیرد شما یا نقشی از حضورش نمی‌بینید و یا به حضوری بسیار ضعیف برمی‌خورید؛ مانند اتخاذ سیاست درست اقتصادی برای کارآفرینی، فراهم کردن آموزش رایگان تا مقطع راهنمایی برای همه، از جمله در روستاهای دور افتاده، و یا تأمین امنیت کار و زندگی. در حالی که نهادهایی مرتبط با دولت/حکومت یا دستگاه‌های خودسری در کنار دولت و حکومت ایجاد شده‌اند، که عامل از بین بردن امنیت جامعه هستند. در حوزه اجتماعی، حمله به مهمانی‌ها و اجتماعات مردم، اذیت و آزار زنان در خیابان‌ها، سلطه دینی بر نهادهای آموزشی، اخراج یا تهدید به اخراج استادانی که با معیارهای مذهب دولتی خوانایی ندارند، ستاره‌دار نامیدن و اخراج دانشجویان درگیر در فعالیتهای سیاسی، فرهنگی و صنفی از جمله این موارد است.

به‌طور اصولی، نهادهای دولت و مذهب حق مداخله در امور یکدیگر را ندارند. در حالی که در ایران این دو نهاد قدرتمند به یک نهاد بدل شده‌اند. در دنیای مدرن و جوامع با جمعیت میلیونی تفکیک نهادها و قوا یک اصل ضروری است. چالش دو جانبه، یعنی از یک سو مقاومت مردم، و از دیگر سو تلاش دولت برای تنگ‌تر کردن حوزه اختیارات مردم، واقعیت دینامیسم جامعه ایران است. برای اصلاحات باید از هر حرکت مستقل مدنی و حقوقی مردم در برابر دولت/حکومت حمایت شود. دولت‌ها در جوامع دموکراتیک نقش مثبت جامعه مدنی برای کاهش



مسئولیت‌های دولت را پذیرفته‌اند و از حضور آن استقبال می‌کنند. به طوری که می‌توان گفت جامعه از سه بخش کلان دولت، اقتصاد و جامعه مدنی تشکیل می‌شود. جامعه سالم‌تر آن است که جامعه مدنی بزرگ‌تر و قدرتمندتری دارد.

س - ارتباط دولت و نیروهای نظامی و انتظامی چگونه است؟

**کاظم علمداری** - در اصول و به بیان دقیق‌تر در نظام‌های دموکراتیک نیروی‌های نظامی در چارچوب قانون و زیر فرماندهی رئیس دولت‌اند. به عبارت دیگر رئیس دولت، که منتخب مستقیم مردم، و یا پارلمان است، فرمانده و بالاترین مقام تصمیم‌گیرنده نهاد نظامی هم هست. این بدین معنی نیست که او می‌تواند خارج از قانون هر چه خواست بکند و یا اراده کند با کشور دیگر وارد جنگ شود. تصمیم او هم باید توسط پارلمان ارزیابی و تصویب شود. اما در جمهوری اسلامی تمام قدرت از جمله فرماندهی نظامی به یک رهبر مادام‌العمر واگذار شده است. گذشته از این که نمایندگان مجلس منتخب آزاد مردم نیستند، پارلمان یا مجلس با همین ترکیب غیر دموکراتیک هم اراده مستقل ندارد. این هم وجه دیگری از حکومت غیر دموکراتیک است. ویژگی‌های قابل توجه دیگری هم در مورد نهاد نظامی در ایران وجود دارد که در اینجا فرصت پرداختن به همه آنها نیست، از جمله این که بخشی از نیروی نظامی اراده‌ای برتر از دولت دارد و سیاست‌های کلان نظام به‌ویژه سیاست خارجی توسط این نهاد، و ولی فقیه تعیین می‌شود و دولت و مجلس در این موارد نقشی فرعی دارند، و یا اصولاً نقشی ندارند. مشکل از آنجا ناشی می‌شود که نخست، بالاترین مقام تصمیم‌گیری در ایران مادام‌العمر است؛ و دوم، تمام فرماندهان نظامی توسط او انتصاب می‌شوند. برآیند این دو استبداد مطلق است.

س - انتظارات مردم ایران از دولت چیست؟

**کاظم علمداری** - به دلیل غلبه اقتصاد دولتی و نفتی در ایران و دخالت دولت در

تمام شئون جامعه، مردم نیز دولت را صاحب اختیار همه امور می‌دانند، که کم و بیش این‌گونه نیز هست. بنابراین انتظارات آنها از دولت بسیار زیاد است. از این بابت و به همان میزان دولت سرنوشت مردم را به گروگان گرفته است. در ایران کنونی از جواز کسب و کار، تا شغل‌های دولتی، حتا تحصیل فرزندان مردم در گرو شرط و شروط دولت است. به نوعی که مردم باید برای داشتن این حقوق مسلم تابع سیاست‌ها دولتی باشند، و این امر سبب خودمداری و زورگویی دولت می‌شود. این مشکل در ایران زمینه فرهنگی دیرینه نیز دارد که در گذشته در قالب فرهنگ «تمام مردم رعیت شاه»، و سپس «کارمندی دولت را نوکر دولت خواندن» عمل می‌کرد، که ویژگی فرهنگ استبدادی و دیکتاتوری است. یکی از پیش‌شرط‌های دموکراسی کسب حقوق و پذیرش مسئولیت شهروندی است که در این‌گونه مناسبات غایب است و یا فرصت رشد پیدا نمی‌کند. بنابراین، فرهنگ دیکتاتوری به‌طور متقابل فرصت بازتولید می‌یابد.

س - نقش نفت و درآمدهای نفتی در قدرت و دامنه اثرگذاری دولت چگونه است؟

کاظم علمداری - نقش درآمدهای نفتی در ایران بسیار بالاست، ولی نفت تنها عامل اثرگذاری در جامعه نیست. زمین‌خواری و سوء استفاده از اموال صادره شده و منابع ملی نیز، که برخلاف نفت حساب و کتاب روشنی هم نداشته‌اند، ابزار ساخت و ساز قدرت و اقتصاد دولتی و شبه دولتی بوده‌اند. ایجاد یک نهاد مدنی مستقل از نهاد قدرت حکومتی، متشکل از معتمدین و منتخبین جامعه مدنی برای نظارت فنی و مالی بر دخل و خرج نفت باید در ذهنیت و فرهنگ جامعه جا بیافتد و قانونی بشود تا بتوان مانع از سوء استفاده‌های گسترده مالی شد. بهره‌برداری و فروش نفت باید بر اساس اصل پایداری و جایگزینی انجام بگیرد. درآمد نفت نباید منبع هزینه‌های روزمره دولتی بشود. بلکه باید تبدیل به سرمایه‌های دراز مدت گردد که پایان‌ناپذیر است. سرمایه‌گذاری در صنایع و بازارهای جهانی باید منبع درآمد همیشگی برای جامعه شود. الگویی که در نروژ به کار گرفته شده است. حتا برخی از کشورهای عرب نفت‌خیز مانند کویت بخشی

از درآمدهای نفتی خود را در کشورهای دیگر سرمایه‌گذاری می‌کنند. اما ایران حتا با ایجاد صندوق درآمد ارزی باز آن را صرف هزینه‌های جاری می‌کند. این سیستم نادرست به توسعه کمک نمی‌کند. در ایران راه حل آزاد کردن اقتصاد از سلطه انحصاری دولت است. برای رشد اقتصاد تولیدی دولت باید در آمد حاصل از فروش نفت را به صورت سرمایه و وام‌های درازمدت و کم‌بهره در ازای دریافت تضمین مطمئن در اختیار بخش خصوصی قرار داد.

افزون براین اقتصاد دولتی متکی به درآمد نفت، رانت‌خواری را به یک امر اجتناب‌ناپذیر بدل می‌کند. زمانی که هزینه‌های دولتی از مالیات مردم تأمین شود، نظارت مردم نیز بر آن به‌طور طبیعی بالا می‌رود. اما زمانی که درآمد دولت از منابعی باشد در انحصار دولت، مانند نفت، و مردم اهرم کنترل آن را نداشته باشند، سوء استفاده‌های مالی در شکل رانت‌ها و امتیازهای دولتی هم آسان‌تر انجام می‌گیرد. در این شرایط هم دولت قدرت مطلق پیدا می‌کند و هم وابستگی مردم به آن بیشتر می‌شود- وابستگی برای کسی که وابسته می‌شود ضعف، و برای فرد یا نهادی که دیگران به آن وابسته می‌شوند قدرت ایجاد می‌کند. این یک اصل کلی و شناخته‌شده در جامعه‌شناسی است که هم در بعد خرد، یعنی میان دو فرد، و هم در بُعد کلان، یعنی میان دولت و مردم صادق است.

س - آیا جامعه ایران جامعه‌ای طبقاتی، و دولت، دولتی طبقاتی است؟

کاظم علمداری - زمانی که سخن از طبقات به میان می‌آید، وجه عمده آن اقتصادی است. سیستم اقتصادی ایران سیستم سرمایه‌داری دولتی، رانت‌خوار و فاسد است. نهاد قدرت در ایران ویژگی غیر متعارف و شاید بتوان گفت منحصر به فردی دارد. ساختار غیر طبقاتی شبکه روحانیت در نهاد قدرت دولتی در ایران بازتاب یافته است. برای شناخت از ساختار قدرت در ایران شناخت از ساختار شبکه گسترده روحانیت و چگونگی عمل کرد آن لازم است. افزون بر آن، گاهی از «دولت سایه» نام برده می‌شود. دولت سایه تشکلهای نیمه‌علنی و پنهانی است که با هدایت افراد شاخصی در نهاد گسترده قدرت

رسمی هدایت می‌شود. نهاد قدرت برای ادامه سلطه خود از اهرم «دولت سایه» برای ایجاد بحران و یا کنترل بحران استفاده می‌کند. با توجه به این نکات، به نظر من، جامعه ایران طبقاتی است، اما دولت ایران هنوز یک دولت طبقاتی، به معنای کلاسیک، نیست و ساختار غیر طبقاتی پوپولیستی و کلاینتالیستی (حامی‌گرایی) همچنان در آن ادامه دارد. این ساختار که پایگاه اصلی حکومت روحانیت است، شرایطی فراهم می‌کند که محافظه‌کاران به‌نوعی توده‌های اعتقادی خود را در قدرت و قانون‌شکنی سهیم کنند و سیاست خود را از طریق توده‌هایی که به آنها وابسته‌اند و با مناسبات شخصی پیش ببرند. اصلاح‌طلبان می‌توانستند در برابر این ساختار مخرب، مردم مدافع اصلاحات را از طریق تشکل‌های مدنی، صنفی، حزبی و جنبش‌های اجتماعی مستقل، که ضرورت پیشبرد اصلاحات بود، سازمان‌دهی، و از طریق سازمان‌های مدنی در قدرت سهیم کنند و پایگاه و شبکه اجتماعی مستحکمی برای خود بسازند. در حالی که درست بر خلاف آن، اجازه ندادند تشکل‌های مدنی و حزبی مستقل شکل بگیرد. یعنی علیه سیاست خود عمل کردند.

س - آیا دولت در ایران، دولت رانتیر است؟

کاظم علمداری - بله. همان‌گونه که در بالا اشاره کردم، نفت و سایر منابع طبیعی، املاک و اموال صادره شده و بایر، امتیازهای تجاری و انحصاری دولت مانند جواز کسب و کار، دسترسی به ارزهای خارجی و داشتن امتیاز واردات و صادرات کالا، پست‌های مهم پُر درآمد دولتی و نیمه‌دولتی، بورس‌های تحصیلی، حقوق‌های گزاف، اشتغال هم‌زمان در چندین و چند مقام حکومتی، و درآمدهای کلان زیر پوشش‌های مذهبی و بنیادها پشتوانه آن، نمونه‌هایی است که می‌توان نام برد.

س - اجازه دهید برگردیم به بحث جامعه مدنی. شما امکان شکل‌گیری و گسترش جامعه مدنی مستقل از دولت را در ایران امروز چگونه ارزیابی می‌کنید و رابطه‌اش را با

## اصلاحات چگونه می بینید؟

کاظم علمداری - اشاره کردم که جامعه مدنی باید مستقل از دولت شکل بگیرد، ولی امروز امکان آن ضعیف است. جامعه مدنی که مستقل از دولت نباشد، در عمل ابزار سلطه مدنی و ایدئولوژیک دولت، و ممانعت از احقاق حقوق شهروندان می شود. در حالی که جامعه مدنی، در یک بُعد کلان، بازتاب دهنده قدرت مدنی مردم در برابر قانون شکنی های دولت و اهرم محافظت از حقوق شهروندان است. برای اصلاحات باید از ابزارهای قانونی چون جنبش های مدنی اجتماعی محلی و سراسری، با خواست مشخص، واحد، فرهنگی و صنفی استفاده کرد. به عنوان نمونه، کمپین یک میلیون امضا برای حقوق زنان تشکیلاتی محلی دارد، ولی خواستی سراسری یعنی برابری حقوق زن و مرد را ارائه می دهد. همین خواست سراسری در عمل تشکیلات محلی را به هم متصل خواهد کرد و به آنها صدای واحدی خواهد بخشید. اما برای موفق شدن این جنبش، اصلاح طلبان باید از آن پشتیبانی کنند.

س - دولت تا چه اندازه نهادهای مدنی را در خود هضم و جذب کرده است؟ میزان استقلال نهادهای جامعه مدنی نظیر روحانیت، بازار، NGOها، دانشگاه و ... از دولت تا چه اندازه است؟

کاظم علمداری - اگر چه پاسخ دقیق به این پرسش نیاز به تحقیق تطبیقی گذشته و حال دارد، اما از شواهد موجود می توان نتیجه گرفت که در تمام طول عمر جمهوری اسلامی، جز دوره کوتاهی در دولت خاتمی، تلاش بر این بوده است که نهادهای مدنی مستقل وجود نداشته باشد. دولت احمدی نژاد تشکلهای نو بنیاد مدنی و ان. جی. او. ها را یا دولتی و یا حذف کرد. سرنوشت نهادهای صنفی نیز همین گونه بوده است. تشکلهای جامعه مدنی سنتی، مانند نهادهای خیریه و اوقاف که بسیار قدرتمند بودند، مانند حوزه های وابسته به دین و بازار و اتحادیه های صنفی پس از انقلاب ۱۳۵۷ در کنترل دولت/ حکومت قرار گرفتند و

هیچ‌گاه مستقل نشدند. تشکل‌های مدنی و صنفی مدرن مانند سازمان دانشجویان، کانون نویسندگان، استادان، کارگران، زنان، معلمان و غیره نیز اگر دولت نتواند آن‌ها را در کنترل خود درآورد یا در آن‌ها نفوذ کند دائماً سرکوب می‌شوند. بدین معنا که دولت مشارکت در آن‌ها را به‌اندازه‌ای پر هزینه می‌کند که مانع همکاری و همبستگی مردم شود. در یک نگاه فراگیر می‌توان نتیجه گرفت که جامعه مدنی مستقل از حکومت امکان و اجازه شکل گرفتن نیافته است، و بدون شکل‌گیری جامعه مدنی مستقل، دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی در بن‌بست است.

س - حساسیت دولت نسبت به ارکان مختلف جامعه مدنی چگونه است؟ آیا نگاه دولت به حوزه‌ها و ارکان مختلف جامعه مدنی یکسان است؟

کاظم علمداری - در دوره اصلاحات شرایطی فراهم آمد که تشکل‌های مستقل جامعه مدنی ساخته شوند، اما عدم همکاری دولت با کوشندگان جامعه مدنی آن‌ها را ضعیف نگه داشت و دولت بعدی به‌راحتا توانست به آن نهادهای نوپدید ضربه‌های اساسی بزند. در ایران بسیاری از تشکل‌های ظاهرأ مدنی، دولتی هستند و با بودجه پنهان و آشکار دولت کار می‌کنند. در مواردی هم «ان. جی. او» های وابسته به دولت، با پوشش ظاهری مستقل از دولت می‌کوشند که از نهادهای بین‌المللی حامی جامعه مدنی پول بگیرند. گذشته از این، دولت جمهوری اسلامی با توجه به نقشی که تشکل‌های جامعه مدنی، و ان. جی. او ها در دگرگونی‌ها و اصلاحات سیاسی در کشورهای دیگر داشته اند، نسبت به حضور آن‌ها بسیار حساس است و هیچ‌گونه تشکلی، چه سیاسی و چه مدنی را بر نمی‌تابد. در واقع، به جای تشکل‌های مدنی، نهادهای دینی و تشکل‌های امنیتی و شبه نظامی وابسته به حکومت، مانند «بسیج مستضعفان»، تقویت شده‌اند که تداوم ابزار کنترل و سرکوب جامعه هستند.

س - حضور در قدرت تا چه اندازه می‌تواند به سازمان‌دهی اجتماعی و ساخت جامعه

## مدنی کمک نماید؟

کاظم علمداری - حضور اصلاح‌طلبان در نهاد قدرت، می‌تواند نقش بسیار بزرگی در کمک به سازمان‌دهی اجتماعی و ساختِ جامعهٔ مدنی مستقل ایفا کند. مشروط بر آن که اراده و خواست آن در دولت وجود داشته باشد و حضور جامعهٔ مدنی مستقل تهدیدی علیه دولت به حساب نیاید. نقش جامعهٔ مدنی برای مراقبت از حقوق مردم و ممانعت از خودکامگی دولت ضروری است. هم‌زمان جامعهٔ مدنی می‌تواند بخشی از بار دولت را بکشد. تصورش را بکنید که در جامعه‌ای هزاران نهاد مدنی و خدماتی ساخته شود. در این صورت بار دولت سبک‌تر می‌شود. زیرا برخی از خدماتی را که دولت باید فراهم کند، مردم خود فراهم می‌کنند. دموکراسی نیز اگر به‌وجود آید، به حضور فعال جامعهٔ مدنی نیازمند است. جامعهٔ مدنی از ارکان محدود نگه داشتن جامعهٔ سیاسی (دولت) در چارچوب قانون است. البته قانون بدون پذیرفته شدن مفهوم شهروندی معنا نخواهد یافت، زیرا رابطهٔ حفظ قدرت در چارچوب قانون و مسئولیت شهروندان دو جانبه است.

س - آیا خصوصی‌سازی می‌تواند منجر به شکل‌گیری و تقویت جامعهٔ مدنی گردد؟

کاظم علمداری - بستگی به نوع خصوصی‌سازی دارد. خصوصی‌سازی از نوع ایرانی آن که در ماهیت واگذاری امکانات و تملک دولتی به اعوان و انصار حکومتان یا سپاه پاسداران بوده، و در عمل منجر به کاهش سرمایه تولیدی، افزایش بیکاری، تورم و واردات افسار گسیخته شده است، خیر. واگذاری تملک دولتی به نهادهای نیمه‌دولتی مانند تعاونی، سپاه و غیره با فلسفهٔ خصوصی‌سازی مطابقت ندارد. خصوصی‌سازی برای کم کردن تعهد دولت و افزایش رقابت و برنامه‌ریزی و مدیریت است. واگذاری بسیاری از اموال، از جمله نهادهای تولیدی و صنعتی قبل از انقلاب توسط بخش خصوصی و با موفقیت اداره می‌شد. بسیاری از نهادهای بزرگ بعد از انقلاب به بنیاد مستضعفان و مدیران به‌اصطلاح مکتبی واگذار شد

که در عمل به کاهش تولید و سودآوری آن‌ها انجامید- نهادهایی که روزی خصوصی بودند، جمهوری اسلامی آن‌ها را مصادره کرد، باعث از دست دادن کشش رشد تولیدی‌شان شد، و در مواردی هم منجر به تعطیلی کارگاه و بنگاه تولیدی و سرانجام بیکار کردن کارگران گشت.

س - آیا امکان تشکیل جامعه مدنی توسط خود مردم و مستقل از دولت وجود دارد؟

کاظم علمداری - جامعه مدنی باید توسط مردم ساخته شود. دولت فقط امکانات قانونی و حمایتی آن را فراهم می‌آورد. به‌طور طبیعی گروه‌های کاری، تشکل‌های مدنی-صنفي خود را می‌سازند تا از حقوق افراد و گروه‌های وابسته به آن صنف و گروه حمایت کنند؛ مانند اتحادیه کارگری، کانون وکلا، جامعه معلمان، کانون نویسندگان و غیره. در کنار این تشکل‌های صنفي-مدنی، بنیادهای خیریه‌ای، گروه‌های اجتماعی داوطلب، مانند مدافعان حقوق بشر، حقوق زنان، حقوق اقلیت‌های قومی و دینی، انجمن‌های مختلف فرهنگی، روشنفکری، و آموزشی برای حراست از حقوق مدنی کلیه یا بخشی از شهروندان شکل می‌گیرند. شکل‌گیری جامعه مدنی بخشی از زندگی مدرن است که جای تشکل‌های قومی، طایفه‌ای و تباری جوامع سنتی را می‌گیرد. با این تفاوت که مناسبات میان اعضا نه خونی و تباری، بلکه مدنی، کاری، حقوقی و اخلاقی است. معمولاً تشکل‌های مدنی از هسته‌های کوچک محلی آغاز و گاهی به سازمان‌های بزرگ، سراسری و قدرتمند بدل می‌شوند که دولت نمی‌تواند حضور و نقش سازنده آن‌ها را نادیده بگیرد. در جوامع دموکراتیک ده‌ها هزار تشکل کوچک و بزرگ وجود دارد که پشتوانه و نگهبان اصلی حفظ و ادامه دموکراسی هستند. دموکراسی نمی‌تواند از خودش مراقبت کند، جامعه مدنی محافظ آن است. در غیبت جامعه مدنی، دموکراسی نیز تاراج حکومت‌گران دیکتاتورمنش می‌شود. زیرا معمولاً صاحبان قدرت نمی‌خواهند کنترل شوند. رابطه دموکراسی و جامعه مدنی دو جانبه است. جامعه مدنی با وجود دموکراسی عینیت می‌یابد و در عین حال برای نگهداری دموکراسی نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. کشف و پذیرش این رابطه در



جوامعی که هنوز باید به دموکراسی گذر کنند بسیار با اهمیت است. زیرا کوشندگان جامعه مدنی در نبود دموکراسی قربانی دیکتاتوری می‌شوند. رمز و راز این رابطه در دگرگونی‌های تدریجی، پله به پله و تقویت هنجارها و تار و پود این دو نهاد است. آموختن این اصل که برای دموکراسی به جامعه مدنی نیاز است و پایداری جامعه مدنی نیازمند دموکراسی است، ما را به حرکت زیگزاگی میان ارزش‌های کوچک و دست‌یافتنی این دو هدایت می‌کند. این پرسش اساسی و منطقی همواره از جانب کوشندگان جامعه مدنی، حقوق بشر، و دموکراسی به میان کشیده می‌شود که این بن‌بست را چگونه باید گشود؛ بن‌بستی که به یک سیکل باطل می‌ماند. به همین دلیل آموختن اصل پله به پله و تدریجی و کشف رابطه ظریف میان ارزش‌های کوچک و دست‌یافتنی این نهادها بسیار با اهمیت است.

س - مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی جامعه ایرانی چیست؟ خصوصیات مثبت و منفی آن کدام است؟

کاظم علمداری - فرهنگ جامعه ایران در گذار از سنت به مدرنیته در کشمکش است. فرهنگ سیاسی ایران نیز از این قاعده جدا نیست. در حالی که فرهنگ مادی، استفاده از تکنولوژی مدرن در زندگی مردم، همپای غرب پیش رفته، در لایه‌های غیر مادی، یعنی ارزش‌ها، و هنجارهای اجتماعی پیشرفت زیادی حاصل نشده، و بخشی از آنچه در گذشته به‌دست آمده بود نیز زیر قدرت سنتی نظام اسلامی پس زده شده است. ویژگی فرهنگ مدرن، پذیرش آزادی‌های فردی، دموکراسی و جامعه مدنی است. دولت از شکل‌گیری این ویژگی‌ها و ارزش‌ها جلوگیری می‌کند. فرهنگ سیاسی دموکراتیک دولت را پاسخ‌گو می‌داند. در حالی که در نظام کنونی ایران پاسخ‌گویی برای مقامات، به ویژه مقامات غیر انتخابی وجود ندارد. هنوز فرهنگی بر فضای سیاسی ایران حاکم است که حتا از ضرورت سرمایه‌گذاری کشورهای غربی در ایران نگران می‌شود. این نگرش مانع رشد فرهنگ دموکراسی در ایران است، زیرا نگران است که همراه سرمایه و مرادوه فرهنگی، ارزش‌های دموکراسی خواهی نیز به ایران منتقل شود.

س - ممکن است «اخلاق» در معنای فراگیر، و «اخلاق سیاسی» را تعریف کنید؟

کاظم علمداری - اخلاق از دید جامعه‌شناسی یعنی رعایت حقوق دیگران، و بی‌اخلاقی یعنی ضایع کردن حقوق دیگران. از همین دریچه می‌توان به پایه و اساس قوانین اخلاق نگاه کرد. اخلاقی عمل کردن در پرتو منافع جمعی یا همگانی عمل کردن است. انسان زمانی موجود اخلاقی شمرده می‌شود که اجتماعی عمل کند، نه آن‌که تابع جمع بشود. عمل اخلاقی هم در شکل، هم در محتوا و هم در هدف باید بر اصل بالا منطبق باشد.

در حوزه سیاسی، اخلاق یعنی رعایت حقوق سیاسی دیگران، یا قانونی عمل کردن؛ اصلی که در مرام و مکتب حکومت‌گران ایران جایی نداشته و ندارد. جمهوری اسلامی بر اساس نظریه «نتیجه محور» سیاست ماکیاوولی، و بی‌توجه به پی‌آمد فرآیند قدرت سیاسی برای مردم استوار بوده است. این سیاست که فقط به حفظ قدرت می‌اندیشد، در شکل، محتوا و هدف ناقض حقوق انسان است. اساس این سیاست توسط رهبر جمهوری اسلامی، آیت‌الله خمینی، بنا نهاده شد. از نظر او حفظ نظام، بدون این که مشروط به رعایت هر قانون یا اصول اخلاقی باشد، اصل است، و موفقیت در حفظ قدرت سیاسی اصالت دارد؛ وقتی اسلام در خطر است، هر کاری مجاز است - از جمله جاسوسی، ارتکاب محرمات و امور غیر اخلاقی، حتا کنار نهادن نماز و روزه، برای حفظ نظام جایز، بلکه واجب است. بر اساس گفته‌های او اگر حفظ جان یک مسلمان وابسته به این است که شما شرب خمر کنید، واجب است بر شما، دروغ بگویید، واجب است بر شما. آیت‌الله خمینی با این‌گونه اصالت دادن به قدرت سیاسی حفظ نظام اسلامی را «وجب واجبات» خواند.

بر همین اساس تجاوز به حقوق دیگران توسط صاحبان قدرت در تمام حوزه‌های زندگی در ایران رخ می‌دهد. ضایع کردن حقوق دیگران یعنی دامن زدن به بی‌اخلاقی و گسترده کردن آن در ابعاد زندگی. اگر این امر توسط نهاد حکومتی و

دینی، که باید مدافع حقوق همگان باشند رخ دهد، بی‌اخلاقی توجیه می‌شود و گسترش می‌یابد؛ یعنی بی‌اخلاقی، یا ضایع کردن حقوق شهروندان، خود به یک هنجار اجتماعی عادی یا پذیرفته شده بدل می‌شود. در چنین شرایطی اخلاق، ارزش‌های فرهنگی، و اهداف پسندیدهٔ افراد از جامعه گرفته می‌شود. هر سه این نیازمندی‌ها برای بهزیستی، در جامعهٔ ایران به شدت آسیب دیده است. در جمهوری اسلامی انتگراسیون اخلاقی و ارزشی جامعه به کلی از هم پاشیده شده و جای آن را انتگراسیون زورمدار و منفعت‌گرا گرفته است. از این فضا کسانی که در قدرت‌اند بیشترین بهره را می‌برند. چون جامعه با اخلاق ضایع شده (یعنی بی‌تفاوتی افراد نسبت به حقوق یکدیگر) چالشی برای قدرت حاکم محسوب نمی‌شود. این وضعیت عامل پراکندگی بیشتر مردم، رقابت مسموم، تقلب، گسترش فساد مالی و بی‌اعتمادی نسبت به یکدیگر و نسبت به نخبگان جامعه است.

بی‌شک میان دین و اخلاق رابطهٔ مستقیم وجود دارد. حداقل در مناسبات سنتی متولیان دین منبع و مفسر اخلاق نیز شمرده می‌شوند. اعتقاد دینی از طریق مناسک دینی تقویت می‌شود. مناسک دینی سنتی، عقب‌مانده و خرافی، دین عقب‌مانده و خرافی می‌سازد و جایگاه مراجع سنتی را در قدرت سیاسی مستحکم‌تر می‌کند. ساخت هزاران امامزاده و اماکن مذهبی دیگر در دورهٔ جمهوری اسلامی در گوشه و کنار کشور، فراهم کردن فرصت‌های بی‌سابقه برای مداحان خوش صدا به منظور بازسازی صحنه‌هایی پر از مصائب و مشقات پیشوایان دین در اشعار ریتمیک و دلنشین، در رفتارهای گروهی تحریک‌کننده و یا خلسه‌آور با انگشت گذاردن بر احساسات و روانشناسی اجتماعی توده‌ها، و یا ساخت و تقویت خرافات تا حد ایجاد تصورات غیر عقلانی برای حل مشکلات مردم از راه توسل به اماکن زیارتی و دخیل بستن، یا نسبت دادن مصائب مرگ آفرین طبیعی مانند سیل و زلزله به گناهان مردم، نمونه‌هایی از گسترش خرافات ساختاری برای ایستا نگاه داشتن ذهنیت جامعه توسط نهاد قدرت دینی و استفادهٔ منفعت‌جویان از آن است.

در حالی که تلاش برای مدرن کردن مناسک دینی، خدمت به اخلاق مدرن است

و حفظ مناسک سنتی به حفظ اعتقادات سنتی و خرافی و سوء استفاده متولیان آن از مردم از کانال اعتقاداتشان کمک می‌کند. اعتقادات دینی که از طریق مناسک دینی ساخته و تقویت می‌شود به یک قدرت اجتماعی بدل می‌گردد که در خدمت متولیان آن اعتقادات است. این اعتقادات از طریق نمادهای دینی افراد را به گروه‌هایی متصل می‌سازد. چون نهاد قدرت سیاسی در ایران متولی این نمادها شناخته می‌شود، ذهنیت معتقدین به دین را در کنترل خود می‌گیرد. تعهدات هنجاری از کانال مناسک دینی به ذهنیت افراد منتقل می‌شود، ساختار ذهنی آنها را می‌سازد، و سبب می‌شود که آنها جهان را همان‌طور ببینند که متولیان سنتی دین می‌خواهند. به عبارت دیگر عقلانیتی در عمل اخلاقی آنها نیست. این رمز پیوند میان مردم سنتی و حکومت سنتی ایران است.

در جامعه مدرن برخلاف جامعه سنتی یا دوره پیشامدرن، اخلاقی رفتار کردن به معنای پیروی از سنت متداول یا ارزش‌های جمع نیست. برعکس، ذهنیت فرد اخلاقی در استقلال اراده آزادانه و آگاهانه او است. این استقلال ناشی از سکولاریزاسیون، و پیشرفت عقلانیت در جامعه مدرن است. این‌گونه فهم اخلاقی تابعی از مفاهیم اساسی مانند زمان، مکان (مدرن و پیشامدرن) و رابطه علت و معلولی (عقلانیت در جامعه) می‌شود. در جامعه‌ای که به این ویژگی‌های نرسیده باشد، فرد تابع ارزش‌های قدرت غالب بر جامعه، از جمله مناسک دینی، یا احکام متولیان دین با ادعای داشتن پشتوانه الهی می‌شود.

س - در ادامه همین بحث، کمی هم درباره آسیب‌شناسی اخلاقی فرهنگ سیاسی ایرانیان صحبت می‌کنید؟

کاظم علمداری - در ارتباط با این پرسش، یعنی آسیب‌شناسی اخلاقی فرهنگ سیاسی ایران، باید غلبه ایدئولوژی، به‌ویژه ایدئولوژی دینی، بر سیاست را نیز به توضیحات پاسخ قبلی اضافه کرد، که دین را توجیه‌گر هر رفتار و عمل غیر اخلاقی می‌کند. ایدئولوژی یک نیروی ذهنی تعیین‌کننده در توجیه رفتار انسان است. در دین سنتی، اساس جلب رضایت خداوند است؛ و رابطه انسان با انسان

مهم نیست. این‌گونه تمام معیارهای اخلاقی به هم می‌ریزد. زیرا فرد برای جلب رضایت خداوند رعایت حقوق انسان‌های دیگر را بی‌اهمیت می‌داند، و آن را به سادگی نقض می‌کند. دروغ‌گویی، نقض حقوق دیگران، خلاف‌کاری، حتا ارتکاب به فساد و جرم و جنایت با نیت کسب رضایت خداوند می‌تواند توجیه‌پذیر باشد. فردی که با فتوای مجتهدی مرتکب قتل شده، برخلاف قتل خودسرانه، نیازی به کسب بخشایش از جانب قربانی خود ندارد. کافی است خداوند او را ببخشد، یا با رضایت خاطر بپذیرد که حکم مجتهد صادر کننده فتوا خود به معنای قضاوت درست و رضایت خداوند برای اوست. قتل‌های زنجیره‌ای این‌گونه انجام گرفت. اما نه هر مجتهدی حاضر می‌شود فتوای قتل صادر کند، نه هر کسی می‌پذیرد فتوای قتل یک مجتهد را اجرا کند. تنها افرادی که ویژگی یا توان انجام جنایت در آنها هست در خدمت اهداف مجتهدینی که برای حذف مخالفان عقیدتی و سیاسی خود متوسل به زور و خشونت می‌شوند، قرار می‌گیرند. ظرفیت روانی انجام جنایت باید در افراد وجود داشته باشد. باندهای مافیایی و دولت‌ها نیز برای حذف مخالفان سیاسی و رقبای خود این‌گونه افراد را به استخدام خود در می‌آورند. بدین ترتیب آدم‌کشی رابطه مستقیم با ایمان دینی افراد ندارد. به‌طور تاریخی رابطه‌ای میان برخی مجتهدین و این‌گونه افراد در ایران وجود داشته است. پس از انجام جنایت، هم صادرکننده و هم مجری حکم با انجام مناسک دینی از خداوند طلب آمرزش می‌کنند و از ذهنیت گناهکاری رها می‌شوند. تنها چیزی که برای این ذهنیت مهم است رعایت اصولی است تا حکم، حکم خداوند قلمداد شود.

بدین ترتیب شخص آمر و مجری او امر او وجدانی آزاد و آسوده پیدا می‌کنند. زیرا هر آنچه را کرده‌اند، بخشی از وظایف دینی خود می‌دانند. به‌طور مثال، نماز نخواندن و روزه نگرفتن گناهی است مستوجب مجازات اخروی. اما اگر قتلی برای رضای خدا انجام گرفت مجازاتی ندارد. فتوا دهنده هم بر اساس اعتقاد دینی پذیرفته شده‌اش در نادرستی کار خود شک نمی‌کند. پنهان نیست که استغاثه متولیان دینی به درگاه خداوند، از طریق عبادت بیشتر مانند نماز شب خواندن، صدقه دادن، به زیارت اماکن مقدس رفتن، و اوقاتی را به هر شکل در استغاثه

گذراندن، جبران بی‌اخلاقی، یا کسب پاداش آخروی به حساب می‌آید. زمانی که متولیان دین دستگاه قدرت سیاسی را نیز در اختیار خود داشته باشند این‌گونه بی‌اخلاقی بر فرهنگ سیاسی نیز غالب می‌شود. زیرا خلافتکاری و جنایت در حوزه سیاست، که با احکام متولیان دین صادر می‌شود، توجیه دینی می‌یابد. متولیان که احکام و فتاوی این‌گونه عملیات را صادر می‌کنند نیازی به ارائه دلیل هم ندارد. زیرا حکم خود را برابر با حکم خداوند می‌خوانند. اینها مواردی از تولید، توجیه و تداوم بی‌اخلاقی‌ها گسترده در نظام دینی جمهوری اسلامی است که به یک هنجار اجتماعی بدل شده است. نمونه دیگرش اختلاس از اموال عمومی است که با نیت کمک به دین بسیار ساده توجیه می‌شود.

س - نافرمانی مدنی چیست، و تا چه اندازه در جامعه ایران ممکن است؟

کاظم علمداری - نافرمانی مدنی، یعنی نا دیده گرفتن قانون ظالمانه که دولت اعمال می‌کند. در ایران دولت/ حکومت و در درجه کمتری و به تبع آن مردم پای‌بند رعایت قانون نیستند. چون دولت را از آن خود، یا نماینده خود، نمی‌دانند. به عبارت دیگر، نافرمانی مدنی در جامعه‌ای معنی دارد که فرمانبرداری از قانون حاکم باشد. در جامعه‌ای که دولت حد و مرزی برای شکستن قانون نمی‌شناسد، نافرمانی مدنی کارگر نخواهد بود.

گذشته از این، نافرمانی مدنی باید سازمان‌یافته باشد. در ایران سازمانی برای هدایت این امر دیده نمی‌شود. سهل‌تر از نافرمانی مدنی، نافرمانی دینی است، یا ایجاد مراسم و مناسک متوازی است که قانونی بر آن حاکم نیست. به‌طور مثال ایجاد آلترناتیو نمازجمعه توسط روحانیون سرشناس و حامی حقوق مردم می‌تواند در شهرهای مختلف و مکان‌های غیردولتی و در موازات آن انجام بگیرد تا مردم حلقه دین انحصاری دولتی را بشکنند. آیا چنین افرادی یافت می‌شوند؟ به‌طور مثال، آیا شخصی مانند آقای خاتمی حاضر است در تهران در پارک شهر، در دانشگاه ملی یا دانشگاه تربیت معلم، یا هر مکان مناسب دیگر امامت نماز جمعه را بر عهد بگیرد؟ سطح نافرمانی مدنی را می‌توان به نافرمانی از دین

حکومتی پائین کشید. این آزمونی برای طرفین، دولت و مردم است.

یکی از ویژگی های جامعه آزاد و دموکراتیک اعتقاد و برداشت آزاد و متفاوت از دین، مراسم و مناسک آن است، حتا در میان معتقدان به یک دین مانند مسیحیت. در برابر، یکی از ویژگی های دیکتاتوری دینی در انحصار گرفتن برداشت و تفسیر از دین است. هرکس جز آن بکند و یا بیاندیشد که حکومت می خواهد، در تخالف یا تضاد با دین خوانده می شود و این ممکن است تا حد اتهام ارتداد پیش برود که مجازات مرگ به همراه دارد. این ویژگی جامعه استبدادی و قرون وسطایی و فرآورده (یا: یکی از فرآورده های) جمهوری اسلامی برای مردم ایران است. این بن بست باید توسط دین داران آزادی خواه و دموکرات به مردم نشان داده شود.

س - حضور اصلاح طلبان در حکومت تا چه اندازه باعث سلب مشروعیت از آن ها ( نزد مردم و افکار عمومی) می شود؟ آیا این حضور اثری در مقبولیت اصلاح طلبان دارد؟

کاظم علمداری - مخالفت با شیوه های غیر دموکراتیک و تحمیلی حکومت، منفعل ماندن در انتخابات نیست. باید در پی راه های مناسب حضور مردم در عرصه قدرت مدنی، اجتماع، فرهنگی و سیاسی بود، و در برابر قدرت سیاسی، قدرت اجتماعی موازی به وجود آورد. نفس حضور در دولت چیزی را مشخص نمی کند؛ چگونگی حضور مهم است. حضوری که با کسب اجازه از رهبر باشد، و بر اساس تصمیم های تابع اراده او، نه تنها مفید نیست، بلکه بسیار مضر هم هست و بی اعتمادی مردم را بیشتر خواهد کرد.

اصلاح طلبان برای حضور در حکومت باید حق حاکمیت مردم، یعنی حقوق برابر شهروندی، حذف نظارت استصوابی، و نظارت سازمان ملل در برگزاری سالم انتخابات را تبلیغ، ترویج و بر اجرای آن پا فشاری کنند و دائماً درباره آن ها بنویسند و بگویند. این امر ممکن است منجر به از دست دادن کسب چند امتیاز

نداشته در دولت شود، اما دو نتیجه مهم و مثبت در بر خواهد داشت. نخست، مانع از آن می‌شود که سازشکاران یا ضایع‌کنندگان حقوق مردم برای شرکت در قدرت آرای مردم را کسب کنند. این درسی بزرگ و مهم برای دموکراسی و حقوق همگان خواهد بود. دوم، اصلاح‌طلبان با ایجاد قدرت اجتماعی یا سرمایه اجتماعی در برابر قدرت سیاسی اعتبار از دست‌رفته خود را نزد مردم بازسازی خواهند کرد. زیرا نشان می‌دهند که اخلاق (رعایت حقوق دیگران) برای‌شان مهم است، نه صرفاً انتخاب شدن. اصلاح‌طلبان بدون آرای مردمی که با ولایت فقیه مخالفاند، نمی‌توانند انتخاب شوند.

گذشته از این در انتخابات ریاست جمهوری، مملکت بیش از یک رئیس‌جمهور نخواهد داشت. قدر مسلم محافظه‌کاران نخواهند گذاشت کاندیدای اصلاح‌طلبان واقعی انتخاب شود. بنابراین، خردمندانه آن است که سرمایه خود را صرف بازسازی اعتبار خود در میان مردم - سرمایه اجتماعی - کنند تا آزمودن چندباره شانس خود برای قدرت گرفتن. آیا تجربه انتخابات گذشته برای درس‌آموزی کافی نبود؟ چرا اصلاح‌طلبان دموکرات صف خود را از کسانی که می‌خواهند زیر نام اصلاحات در قدرت نامشرع کنونی سهیم شوند، جدا نمی‌کنند و با دموکرات‌های غیرمذهبی هم‌صف نمی‌شوند؟ این یک خطای بارز است که کسی مدعی دموکراسی باشد اما از همکاری و همبستگی با دموکراسی‌خواهان بپرهیزد.



## امکان‌های سوسیال‌دموکراسی در ایران؟

گفتگوی رادیو پویا در برکلی با کاظم علمداری  
مهدی ذوالفقاری

مهدی ذوالفقاری : ممکن است سوسیال‌دموکراسی را تعریف کنید و مختصری از تاریخچه شکل‌گیری و گسترش آن در جهان بگویید؟

دکتر کاظم علمداری: سوسیال‌دموکراسی، یا «دولت رفاه» را می‌توان ترکیبی از ویژگی‌های سرمایه‌داری لیبرال، اومانیسیم و سوسیالیسم دانست. وجهی از سوسیال‌دموکراسی از تئوری مبارزه طبقاتی و ماتریالیسم تاریخی مارکس گرفته شده و با جنبش کارگری اروپا آمیخته است. وجه دیگر آن از شعارهای انقلاب فرانسه یعنی «آزادی، برابری، برادری» ریشه می‌گیرد، که بعدها واژه «برادری» آن، به نشانه برابری جنسی، با «همبستگی» جایگزین شد.

بعد از فروپاشی بلوک شرق برخی صاحب‌نظران چپ فکر کردند که سوسیال‌دموکراسی جای دیکتاتوری‌های حزبی در بلوک شرق را می‌گیرد. اما هیچ‌یک از کشورهای با نظام کمونیستی سابق به کشوری با سیستم سوسیال‌دموکراسی بدل نشدند؛ دلیل آن هم نبودن سابقه لیبرالیسم در این جوامع بود. سوسیال

دموکراسی به آزادی فردی یا لیبرال‌دموکراسی نیاز دارد. این ویژگی باید در فرهنگ و مناسبات اجتماعی جامعه جا افتاده و پذیرفته شده باشد. بدون آن نباید انتظار به‌وجود آمدن سوسیال‌دموکراسی در یک جامعه را داشت. اگر کشورهای سوسیالیستی سابق آمادگی پذیرش سوسیال‌دموکراسی را نداشته‌اند، به‌طور قطع کشورهای دیکتاتوری مانند ایران شرایط آن را ندارند. فرآیند طولانی فراهم آوردن شرایط و آمادگی‌های لازم برای برقراری و پذیرش سوسیال‌دموکراسی در یک جامعه باید از مسیر لیبرال‌دموکراسی گذر کند.

برای برقراری سوسیال‌دموکراسی سه اصل ضروری است:

۱. جامعهٔ سیاسی باز و آزادی‌قابل دسترس برای همگان. هیچ‌کس نباید به دلیل طبقه، نژاد، مذهب و یا جنسیت از امکان مشارکت سیاسی و سهم شدن در قدرت دموکراتیک محروم شود.

۲. اقتصاد باز و قابل دسترس برای همگان. قدرت اقتصادی باید توسط همان کسانی که در قدرت سیاسی سهم هستند اداره شود. با توجه به این امر اقتصاد بازار آزاد نباید کنار گذاشته شود. فقط اقتصاد بازار امپریالیستی، یعنی تبدیل ثروت خصوصی به نفوذ سیاسی و امتیازهای اجتماعی، باید حذف شوند.

۳. مسئولیت جمعی اعضای جامعهٔ سیاسی و اقتصادی در برابر رفاه یکدیگر. شهروندان و کارگران همیشه به‌طور نسبی مدعی منابعی از کل جامعه هستند. شکل دقیق مشارکت سیاسی و شهروندی اقتصادی، و توزیع امکانات رفاهی از موضوعات ادامه‌دار و قابل‌گفت‌وگویی جامعهٔ دموکراتیک است. بدین معنی که تعهدات اجتماعی با تغییر شرایط جامعه همواره قابل‌بازنگری هستند.

بنابراین، سوسیال‌دموکراسی از یک‌سو از دو واژه در برگیرندهٔ دو معنای مستقل اجتماعی-سیاسی «سوسیالیسم» و «دموکراسی» تشکیل شده و از سوی دیگر، از نظر اقتصادی، به مناسبات سرمایه‌داری، مالکیت خصوصی، سودبری و رقابت آزاد و منصفانه معتقد است. در سوسیال‌دموکراسی برابری حقوق سیاسی، حقوق شهروندی، حقوق مدنی و آزادی فردی رعایت می‌شود. اما مانند هر کشور سرمایه‌داری که از دموکراسی برخوردار باشد برابری اقتصادی نیست. تفاوت سوسیال‌دموکراسی با سرمایه‌داری لیبرال کمی است و آن در کاهش تفاوت طبقاتی و

مسئولیت دولت برای فراهم آوردن خدمات اجتماعی رایگان از راه مالیات تصاعدی است. در جوامعی که سوسیالیستی خوانده می‌شدند خدمات اجتماعی رایگان وجود داشت اما دموکراسی و آزادی وجود نداشت.

سوسیال‌دموکراسی که در شکل حزبی، در کشورهای اسکاندیناوی، تجربه‌ای ۱۲۰ ساله دارد، بیش از ۶۰ سال است که در بخشی از اروپا حاکم بوده است. شکل گیری زمینه‌های سوسیال‌دموکراسی در این جوامع به زمان کارل مارکس و شعارهای برابری‌خواهی انقلاب کبیر فرانسه برمی‌گردد. در نتیجه زمانی که درباره سوسیال‌دموکراسی صحبت می‌شود، باید به تئوری‌های سوسیالیستی مارکس توجه کرد. اگر چه پیش‌تر سوسیالیسم تخیلی، فئودالی و ماقبل سرمایه‌داری وجود داشت، ولی مارکس آن‌ها را به تئوری‌های دست‌یافتنی بدل کرد، و سوسیالیسم مورد نظر خود را علمی دانست- یعنی قابل دستیابی و عملی، نه تخیلی. هرچند مارکس نیز بر وجه «دموکراسی» از سوسیال‌دموکراسی کار نکرد، یا خیلی کم به آن توجه کرد، و برتری عمده را به وجه برابری اقتصادی یا طبقاتی داد. البته مارکس به نظریه و ساخت دیکتاتوری پرولتاریا به‌عنوان اولین مرحله ساخت سوسیالیسم توجه کرد. اما دیکتاتوری پرولتاریا در عمل ضد دموکراسی بود و نمی‌توانست ساختار و یا فرهنگ ضروری سوسیال‌دموکراسی را بسازد. بعد از مارکس در اواخر دهه هشتاد و نود قرن نوزدهم افرادی چون جان هابسون (John Hobson)، هیل فردینگ (Hilferding) و کارل کائوتسکی (Karl Kautsky) و دیگر شخصیت‌های برجسته گستره سوسیال‌دموکراسی نظریات مارکس را تحلیل کرده، نتیجه گرفتند که سوسیالیسمی که مدّ نظر مارکس بوده، نه از طریق انقلاب بلکه از طریق پارلمان، و انتخابات آزاد می‌تواند به نتیجه برسد. یعنی پارلمانتاریسم را وارد عرصه سوسیالیسمی کردند که مارکس به آن معتقد بود. در مقابل البته افرادی مانند لنین سرسختانه به انقلاب و دگرگونی بنیادی و ساختاری جامعه سرمایه‌داری معتقد بودند، به‌گونه‌ای که بتوان سوسیالیسم را بر خرابه‌های آن بنا نهاد. نکته مهمی که باید در این تاریخچه گنجانده شود این است که سوسیالیسمی که مارکس از آن صحبت می‌کرد و به آن معتقد بود، پیش‌نیازهایی دارد که بر بستر رشد جامعه صنعتی و سرمایه‌داری لیبرال شکل

می‌گیرند. به این معنا، اگر از نگاه مارکس به سوسیالیسم نگاه کنیم، رشد صنعت و تولید ثروت توسط سرمایه‌داری لیبرال پیش‌نیاز سوسیال‌دموکراسی است. مارکس معتقد به تقسیم یا توزیع فقر نبود؛ به تولید ثروت و توزیع عادلانه آن اعتقاد داشت؛ اصلی که نه در سرمایه‌داری انحصاری و نه در سوسیالیسم روسی و چینی حاصل شده است. قاعدتاً جامعه‌ای که هنوز سرمایه‌داری و صنعتی نشده نمی‌تواند به ثروتی لازم برای توزیع عادلانه دسترسی داشته باشد. ولی سران احزاب کمونیستی در بلوک شرق بر اساس نظریه لنین، باور داشتند که می‌شود سرمایه‌داری را میان‌بر زد و مستقیم به سراغ سوسیالیسم رفت - دیدگاهی که مشکلات زیادی در این کشورها به وجود آورد. آنها با تکیه بر همین نظریه می‌خواستید جوامع فقیر و عقب مانده ی مانند یمن، افغانستان، اتیوپی و کامبوج را با زور نظامی سوسیالیستی کنند. از قضا تعیین‌کنندگی عامل اقتصادی از نظر مارکس در همین وجه رشد صنعت و تولید ثروت نهفته است که در این نظریه نادیده گرفته می‌شد.

اقتصاد کینزی (Keynesian economics) در کشورهای سرمایه‌داری به نوع دیگری شرایط رفاه اجتماعی یا ویژگی‌هایی از نظام سوسیال‌دموکراسی - مانند بیمه خدمات اجتماعی شهروندان، بیمه بیکاری و سالمندی - را بعد از بحران بزرگ سرمایه‌داری در سال‌های ۳۲-۱۹۲۹ فراهم آورد. امروز شرایط نسبت به گذشته تغییر کرده است، و احتمالاً در آینده نیز شبیه امروز باقی نخواهد ماند. بخش خدمات اقتصادی جای صنایع سنگین را گرفته، و به همان نسبت از جمعیت کارگری کاسته و به جمعیت یقه‌سفیدها افزوده شده است. این دگرگونی ساختاری در وضعیت سوسیال‌دموکراسی نیز اثر گذاشته است.

به‌طور خلاصه، ساختار اقتصادی سوسیال‌دموکراسی در بخش تولید و توزیع سرمایه‌داری است و براساس مالکیت خصوصی و سودبری شکل می‌گیرد. در بخش مصرف، ویژگی‌های سوسیالیستی یا دولت رفاه اضافه، و درصد سودبری بخش خصوصی محدود می‌شود. این امر از طریق افزایش تصاعدی مالیات بر درآمد انجام می‌گیرد تا فراهم آوردن منابع تأمین خدمات اجتماعی ممکن شود. بر این اساس در کشورهای اسکاندیناوی توزیع بخش نسبتاً بزرگی از درآمد

ناخالص ملی از طریق مالیات صورت می‌گیرد، مالیاتی که هم از سود و هم از دستمزدها دریافت می‌شود. پول از این راه به خزانه دولت و شهرداری‌ها منتقل می‌شود و سپس در بخش‌هایی چون بهداشت و درمان، آموزش و پرورش، نگهداری از کودکان، نگهداری از سالمندان، حقوق بازنشستگی، کمک هزینه کودک و بیمه بیماری به شهروندان باز پرداخت می‌شود.

س - در یک نگاه باریک‌تر، زمینه و شرایط برقراری سوسیال‌دموکراسی را در ایران امروز چه‌گونه ارزیابی می‌کنید؟

کاظم علمداری - ایران هنوز با سوسیال‌دموکراسی فاصله زیادی دارد. دلیل آن همان‌طور که گفتیم، این است که سوسیال‌دموکراسی بر بستر دموکراسی و سرمایه‌داری لیبرال شکل می‌گیرد، و هر دو این عوامل در ایران غایب‌اند. فرهنگ مراعات حقوق همگانی هم در ایران بسیار ضعیف است. سوسیال‌دموکراسی افزون بر تولید ثروت و تعدیل افزایش تصاعدی مالیات ثروتمندان برای تأمین منابع هزینه‌های خدمات اجتماعی به فرهنگ دموکراسی، رعایت حقوق شهروندی، قانون‌مداری، جامعه مدنی، احزاب مستقل سیاسی، اتحادیه‌های صنفی و به اختصار، به سرمایه اجتماعی و مناسبات آزاد و آزادی فردی نیاز دارد. این عوامل تقریباً به‌تمامی در ایران غایب‌اند و ایجاد آن‌ها زمان‌بر است. اظهارات برخی از چپ‌های سابق نیز که از شکست سوسیالیسم در بلوک شرق سَرخورده‌اند، از سرمایه‌داری دل خوشی ندارند، و در نتیجه به سوسیال‌دموکراسی گرایش پیدا کرده، این نظام را از جمله برای ایران مناسب می‌دانند، بیشتر از روی سابقه ذهنی و ایدئولوژیک، و البته از دید خیرخواهانه است. ولی باید به غیبت پیش زمینه‌های پیدایش سوسیال‌دموکراسی در ایران توجه کرد. خوش‌نیتی نسبت به سوسیالیسم و بیزاری از سرمایه‌داری، سوسیال‌دموکراسی برقرار نمی‌کند. باید توجه کرد که پیش‌نیازهای سوسیال‌دموکراسی چگونه ساخته می‌شود و ساخت آنها چه مدت طول می‌کشد. ایران هنوز رشد اقتصادی کافی، صنعت پیشرفته، و فرهنگ مناسبات اجتماعی زمینه‌ساز برای برقراری دموکراسی را ندارد. اقتصاد

ایران به‌طور عمده نه از راه تولیدات صنعتی، بلکه از طریق فروش منابع زیر زمینی و طبیعی اداره می‌شود، و بسیاری از صنایع و حتا مواد مصرفی در زمینه کشاورزی همچنان به واردات وابسته است. به عبارت دیگر بخشی از ثروت طبیعی ایران در ازای واردات مواد مصرفی روزانه از کشور خارج می‌شود. فساد مالی و سیاسی و سقوط اخلاقی نیز خود بر این مشکلات ساختاری افزوده است. ما در ایران هنوز با پدیده شهروندی و قانون‌مداری که دست‌کم خواستش از انقلاب مشروطه شروع شد فاصله داریم. احزاب سیاسی مستقل نداریم. اتحادیه‌های صنفی و جامعه مدنی مستقل نداریم. به عبارت دیگر ایران از سرمایه اجتماعی لازم در کنار سرمایه مالی تولید برخوردار نیست.

افزون بر این شکاف طبقاتی در ایران بخش بزرگی از جامعه را در فقر فرو برده است. با گذشت ۱۱۰ سال از اولین انتخابات در ایران هنوز جامعه ایران به برگزاری انتخابات آزاد دست نیافته است. البته به این معنی نیست که برای کسب این پیش‌شرطها ایران باید راه ۱۵۰ ساله کشورهای اسکاندیناوی را طی کند، ولی جهش به آنچه کشورهای سوسیال‌دموکراتیک به دست آورده‌اند نیز به زودی برای مردم ایران فراهم خواهد شد.

س - با وجود مشکلات اقتصادی و فقر، و دشواری‌هایی که برشمردید، آیا می‌توان همچنان سوسیال‌دموکراسی را یک انتخاب یا آلترناتیو مناسب برای جامعه امروز ایران دانست؟ و آیا این آلترناتیو می‌تواند با الگوبرداری از سیستم اروپای شمالی و کشورهای اسکاندیناوی به‌دست آید؟

کاظم علمداری - در حال حاضر، به تمام دلایلی که در پاسخ به پرسش قبل آوردم، برگزیدن و برقرار کردن چنین آلترناتیوی ممکن نیست. از یک دیکتاتوری کهنه و مذهبی و ساختار حقوقی فقهی - نظامی نمی‌توان سوسیال‌دموکراسی ساخت. حداقلی احتیاجات عمده سیستم پارلمانتاریسمی، احزاب آزاد، فرهنگ مداراگری، جدایی دین از دولت و قانون‌مداری است؛ که هیچ‌کدامشان در ایران موجود نیست. بنابراین بهتر است واقع‌بینانه به مشکلات فعلی ایران پرداخته، برای آن‌ها راه حل پیدا کنیم.

اقتصاد ایران از نوع اقتصاد دولتی و سرمایه‌داری مافیایی غیرتولیدی است، که واردات کالا را همراه با زد و بندهای باندهای سود بر، پارتی‌بازی، دروغ و فساد جایگزین کرده، جامعه را در عقب‌ماندگی نگهداشته و فقر را گسترش داده است. در حالی که مدل‌هایی در جهان وجود داشته و دارد که می‌توانستند الگوی ایران باشند. ایران می‌توانست در سطح کشورهای هم‌ردیف خود همانند برزیل، کره جنوبی، آرژانتین، مکزیک و ترکیه رشد کرده و فرهنگ و سیاستش را نیز به موازات رشد اقتصادی‌اش درگیر تغییرات دموکراتیک کرده باشد. خواست سوسیال‌دموکراسی برای ایران امروز همانند آرزوی‌های گذشته ما برای سوسیالیسم است. درست همان‌طور که آن آروزها خام بود، خواست دست‌یابی به سوسیال‌دموکراسی در ایران امروز نیز خام است. البته این بدان معنا نیست که ایران در آینده به سوسیال‌دموکراسی دست پیدا نکند. مسلماً واژه سوسیال دموکراسی برای کسانی که در گذشته به سوسیالیسم و دیکتاتوری پرولتاریا فکر می‌کردند، واژه‌ای خوش‌آهنگ و خواستی پسندیده است. زیرا هم سوسیالیسمی را که در گذشته به آن معتقد بودند در خود دارد، و هم دموکراسی را که امروز به آن معتقد شده‌اند. تلاش برای ایجاد جامعه‌ای بهتر و سالم‌تر، همواره، قابل تحسین است. اما نباید گرفتار تخیلات شد. البته که این ساختار مطلوب‌ترین شکل سیاسی در دنیای کنونی است، و معایب دموکراسی کشورهایمانند آمریکا را ندارد، و ای‌کاش برای ایران هم ممکن می‌بود. من هم اگر ایران به سوسیال‌دموکراسی دست یابد بسیار خوشحال خواهم شد. اما آیا این امر در ایران امروز عملی است؟ از دید من خیر.

شما به کشوری مانند نروژ نگاه کنید. نروژ یک کشور نفت‌خیز و مانند ایران دارای نفت فراوان است، که با اتکا به دموکراسی و پارلمانتاریسم توانسته است راه حل عاقلانه‌ای برای استفاده مطلوب از درآمد نفت پیدا بکند، به‌گونه‌ای این درآمد نه تنها صرف خدمت اجتماعی جامعه امروز نروژ بشود، بلکه برای نسل‌های آینده نیز سرمایه‌گذاری گردد. ایران هم کشوری نفت‌خیز و دارای نفت فراوان است. اما نفت را می‌فروشد و به‌جای سرمایه‌گذاری صرف هزینه‌های واردات کالاهای مصرفی می‌کند. این یک نمونه از تفاوت یک جامعه پیشرفته و آینده‌نگر و یک

جامعه عقب‌مانده است.

مدل نروژ در مورد استخراج و فروش نفت می‌تواند نمونه‌ای ایده‌آلی برای ایران باشد. ولی ابتدا باید یک حکومت پارلمانی واقعی، دموکراسی، مشارکت مردم در قدرت و حاکمیت مردم شکل بگیرد تا شیوه‌هایی شبیه به نروژ در حوزه اقتصادی و صنعتی به کار گرفته شود. شیوه‌هایی که به مردم امکان بدهد در ارتباط و اندرکنش فکری حق انتخاب سرنوشت خود و کنترل ثروت ملی‌شان را به دست گیرند. در ایران نه سیستم قانونی و نه چهارچوب فرهنگی بر چنین مناسباتی استوار است.

س - آیا می‌توان برای آینده ایران، دست‌کم در بحث‌های گوناگونی که جریان دارد، به دوران پس از برون‌رفت از شرایط کنونی با تمام مشکلات و محدودیت‌هایی که توضیح دادید، فکر کرد و سوسیال دموکراسی را هم به عنوان یک انتخاب در نظر داشت؟

کاظم علمداری - حتماً می‌توان و می‌باید به آینده فکر کرد و به نمونه‌های درست و ایده‌آل برای فردای ایران پرداخت، و درباره‌شان آموخت و آموزش داد. باید حرف زد، بحث و گفت‌وگو کرد و به نتایج و راه‌حل‌های عملی رسید. در همین گفت‌وگویی که الان من و شما داریم انجام می‌دهیم من نظریاتی ارائه می‌دهم که لزوماً مورد قبول خیلی‌ها نخواهد بود ولی ممکن است خیلی‌ها روی آن فکر بکنند و بگویند این وجوهی دارد که می‌توان راجع به آن فکر کرد و به نتایجی رسید.

من معتقدم سوسیال دموکراسی در تمام جهان تا به حال بهترین مدل دموکراسی برای جوامع بوده است؛ مدلی که می‌تواند تعادلی در جامعه ایجاد کند که سیستم اقتصادی سرمایه‌داری هم قابل تحمل شود. در کشورهای سوسیال دموکراتیک مثل نروژ و سوئد نیاز به سیستم سرمایه‌داری لیبرال باقی است، مالکیت خصوصی، رقابت و انباشت سرمایه خصوصی قانوناً وجود دارد، ولی پرداخت مالیات بالا توسط سودبران و استفاده از مالیات توسط حاکمیت و نهاد دولتی که نماینده مردم است نیز برقرار است. این حاکمیت، یعنی نماینده منتخب مردم



است که می‌تواند با نظارت بر مالیات‌هایی که از ثروتمندان می‌گیرد - از جمله مالیات با درصد بالا که احتمالاً ثروتمندانی آن را با رغبت می‌پردازند - به گونه ای که به نفع نیازمندی‌های اجتماعی است، به توزیع ثروت کمک کند. به نظر من درباره ایران ما باید بسیار پیرامون چگونگی فراهم شدن پیش‌زمینه‌ها و پیش‌نیازهای سیستم سوسیال دموکراسی مطالعه، فکر و گفت‌وگو کنیم.

س - پرسشی که پیش می‌آید این است که در مقایسه تصویری که شما به‌درستی از شرایط کنونی ایران ارائه دادید، با مشکلات و دشواری‌های کمتر در جامعه ایران در سال‌های پیش از انقلاب سال ۵۷، چرا بحث درباره ایده سوسیال دموکراسی که در آن زمان در کشورهای اسکاندیناوی جاافتاده و برقرار بود، در جامعه سیاسی ایران همان دوران مطرح نبود؟

کاظم علمداری - دلایل مختلفی دارد. یکی این که که ما خیلی دیرتر از اروپایی‌ها به تحولات مدرن رسیدیم. در واقع مدرنیته برای ما وارداتی بوده است. فرهنگ سیاسی ایران بیش از آن که تحت تأثیر ارزش‌های دموکراتیک و حقوق بشری کشورهای اروپایی باشد تحت تأثیر سوسیالیسم روس‌ها و بعد چینی‌ها قرار گرفت. این هم به دلیل هم‌سویی دیکتاتوری شاه با غرب بود که مقابله با دیکتاتوری شاه را به مقابله با مدرنیته می‌کشاند. عامل دیگر انقلاب بود. تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷ نیروهای سیاسی ایران از زیان‌های انقلاب کمتر با خبر بودند. اصولاً افراد لیبرال و مدافع روش‌های غیر خشونت‌بار تغییر سیستم سیاسی مورد حمله انقلابیون قرار می‌گرفتند. الگوی انقلابیون ایران روس و چین و کوبا بود، نه دموکراسی و پارلماناریسم و سوسیال دموکراسی اروپا. ارزش‌های دموکراتیک و سوسیال دموکراسی و پرهیز از خشونت برای جامعه سیاسی ایران تازگی دارد. از سوی دیگر نیرویی که میراث‌دار انقلاب ۱۳۵۷ ایران شده است، بعد از گذشت ۳۵ سال هنوز از انقلاب و ارزش‌ها و نهادهای انقلابی دفاع می‌کند، و همانند چپ‌ها در گذشته، دموکراسی و لیبرالیسم را مسخره و غربی می‌داند. حتا برخی از نیروهای مخالف نظام ولایت فقیه در پی ساخت دموکراسی بومی هستند. این‌ها بقایای فرهنگ سیاسی گذشته چپ‌های ایران است. گذشته از این نیروهای

سیاسی چپ متأسفانه به جای دموکراسی به دیکتاتوری پرولتاریا یا کارگری معتقد بودند. دموکراسی موجود در کشورهای غربی را پدیده‌ای متعلق به سرمایه داری و در نتیجه بد، دموکراسی بورژوازی را ناحق و دیکتاتوری پرولتاریا را بر حق می‌دانستند. البته منظور از دیکتاتوری پرولتاریا هم دیکتاتورهای احزاب کمونیست بود که به دست روشنفکران مدیریت و رهبری می‌شد و ربطی به کارگران نداشت. البته در همین فضای عقب‌مانده، نیروهای مذهبی با داشتن امکانات و شبکه‌های دینی و ارتباطی با مردم عادی توانستند انقلاب را از مسیر خود خارج کنند و نام جمهوری اسلامی را هم به خواست «استقلال» و «آزادی» بیافزایند. نتیجه آن شد که امروز با آن مواجهیم. با توجه به این مشکلات، زمینه‌ای برای دموکراسی فراهم نشد که یکی از پایه‌های سوسیال دموکراسی گذاشته شود.

س - با در نظر داشتن مطرح بودن گفتمان دموکراسی در جامعه ایران، در سال‌های اخیر، و صحبت کردن و نوشتن درباره «آزادی» در بیرون و درون ایران، به‌رغم مشکلاتی که برشمردید، آیا پرداختن به این مسایل در سطح نظری می‌تواند به رفع موانع و احتمالاً برقراری سوسیال دموکراسی در آینده ایران کمک کند؟

کاظم علمداری - بله. من فکر می‌کنم راه حل آن همین بحث‌ها و تبادل نظرهایی است که دارد انجام می‌گیرد. باید حرف‌ها زده شود، انتقادات طرح شود، و فرهنگ نقد و تبادل نظر جای فرهنگ تخریب مخالفان را بگیرد. البته تولید نظرات مثبت و سازنده برای پیشرفت، ساخت دموکراسی و بازسازی جامعه کار آسانی نیست، و بسیار زمان می‌خواهد. درست برعکس تخریب، که ساده است. به‌عنوان نمونه، یک ساختمان ۵۰ طبقه که ۵ سال با استفاده از تخصص‌های فراوان بسیاری ساخته می‌شود، می‌تواند در زمانی به‌غایت کوتاه با یک بمب که به‌دست یک نفر کار گذاشته شده، ویران شود. گذشته از دستگاه حکومتی در میان اپوزیسیون افرادی هستند که مأموریت‌شان تخریب دیگران است. در واقع از آن‌جا که کار سازنده‌ای از آن‌ها ساخته نیست، از این راه خودشان را مطرح می‌کنند. این فضا و این فرهنگ باید تغییر کند.

س - به نظر شما چرا شخصیت‌هایی مانند خلیل ملکی، شعابین یا شکرالله پاک‌نژاد نتوانستند از فرصتی که به انقلاب سال ۵۷ انجامید استفاده درست بکنند و زمینه تغییرات فرهنگی را که مورد نظر شماست فراهم آورند؟

کاظم علمداری - افرادی که نام بردید، فکر می‌کنم، در زمین چپ بازی می‌کردند، سابقه همکاری با نیروهای چپ داشتند که به دموکراسی اعتقادی نداشتند و در پی ساخت بدیلی متفاوت از چپ نبودند. به بیان دیگر، به نوع دیگری از نظام غیر دموکراتیک معتقد بودند. آن‌چه ما نیاز داشتیم آموزش و گسترش ارزش‌های دموکراتیک و حقوق بشری بود. نفی مطلق رژیم شاه و ندیدن تغییرات مثبتی که در دوره پهلوی‌ها رخ داده بود ما را به سمت مطلق‌گرایی محض و سیاه و سفید دیدن پدیده‌ها سوق می‌داد. با آن نگاه مطلق‌گرا ممکن نبود ما برای تحولات مرحله‌ای، آرام و دراز مدت ارزش قائل بشویم. ما تابع قانون همه یا هیچ بودیم و برخی هنوز هم در همان فضا تنفس می‌کنند. طبیعی است که با فرهنگ نفی مطلق، مطلق دیگری می‌آید، جای مطلق قبلی را می‌گیرد و زمینه‌ای برای مانور میان دو مطلق باقی نمی‌ماند.

س :-: حتا خلیل ملکی را در این توصیف می‌نشانید؟

کاظم علمداری - حتا خلیل ملکی. بله، اما با تفاوت‌هایی، که یکی از آن‌ها گرایش به دموکراسی بود. ملکی از رهبران حزب توده بود، انشعاب کرد، به مصدق نزدیک و از پایه‌گذاران جبهه ملی شد، با نقد از هر دو جریان همراه مظفر بقایی نیروی سوم را به وجود آورد، البته بعدها برسر دفاع از مصدق از بقایی مدافع شاه و کودتای ۲۸ مرداد هم جدا شد، منتقد وابستگی حزب توده به شوروی بود و در رابطه با مسئله بحران آذربایجان برخلاف حزب توده موضع درستی گرفت و از تمامیت ارضی ایران در تجاوز روس‌ها به خاک ایران دفاع کرد. تا این‌جا همه مثبت است؛ ولی در مقابله‌ای که حزب کمونیست شوروی علیه او به راه انداخت، صحنه سیاست را خالی کرد. همین امر باعث شد که علی‌رغم توانایی‌های

فوق‌العاده خود نتواند نیروی سوم را به جریانی بزرگ و تعیین‌کننده بدل کند. اصولاً در دنیای دو قطبی آن روز، نیروی سوم پایگاه و پشتوانه قوی در دنیا نداشت. نیروی سوم خلیل ملکی بر دو پایه نفی سرمایه‌داری و کمونیسم قرار داشت. در حالی که، چنان‌که پیشتر گفتم سوسیال‌دموکراسی در کشورهای اسکانديناوی بر دو پایه لیبرال‌دموکراسی و سوسیالیسم به‌وجود آمد نه با نفی آن دو. زمانی که خلیل ملکی در اعتراض به شیوه دیکتاتوری حزب توده از حزب بیرون آمد، پایگاه اجتماعی دموکراسی مورد نظرش نامشخص بود. رشد سرمایه‌داری در ایران یک نیازمندی تاریخی بود که دموکراسی می‌توانست بر اساس آن شکل بگیرد. البته هر سرمایه‌داری برابر با دموکراسی نیست، ولی دموکراسی بدون سرمایه‌داری ساخته نمی‌شود. شاید مسأله دیگری که اجازه نداد نیروی سوم قدرت پیدا کند، موضع خلیل ملکی درباره کودتای ۲۸ مرداد و رژیم شاه بود که زمینه را برای تبلیغات چپ‌ها و ملیون علیه او فراهم کرد. مهم‌ترین علت آن ملاقات ملکی با شاه چند ماه قبل از کودتا بود. بعد از کودتای ۲۸ مرداد نیز خلیل ملکی در بیانیه‌ای آن‌را صرفاً تغییر دولت نامید. علی‌رغم این دو واقعه، بعد از کودتا، خلیل ملکی دستگیر و مدتی زندانی شد.

الگوی نیروی سوم ملکی می‌توانست در انقلاب ۱۳۵۷ به‌کار گرفته شود تا نیروهای دموکراسی‌خواه در برابر دیکتاتوری شاه با نیروهای ارتجاعی مذهبی و وابستگان به شوروی همراه نشوند. در حالی که در انقلاب نیروهای لیبرال‌دموکرات به‌جای این که آلترناتیو خودشان را به‌وجود بیاورند، همه دنباله‌رو خمینی شدند. این بدان معنا نیست که نیروی سوم می‌توانست به قدرت برسد؛ منظورم این است که مردم می‌توانستند با الگوی سومی آشنا شوند و مجبور نباشند میان دیکتاتوری محمد رضا شاه و نیروهای عقب‌مانده و واپس‌گرای مذهبی یکی را انتخاب بکنند.

س - آیا می‌شود در ادامه بحث‌های نظری، در خارج از ایران، قدم‌هایی هم برای شکل‌گیری یک جنبش سوسیال‌دموکرات و ایجاد یک سازمان و یا یک حزب یا هر جریان، برداشت؟

کاظم علمداری - ببینید ، این مواردی که در نظر شماست در سطح ایده مطرح است. نیروهای خارج از کشور در قدرتی نیستند که بتوانند مدل عملی پیاده کنند. این نیروها می توانند در قالب تشکیلات مشترک و واحد یا تشکیلات متعدد و مختلف کنار همدیگر باشند و با هم بحث و تبادل نظر بکنند، هر کسی هم که مدلی در نظر دارد، آن را مطرح کند و دیگران آن را زیر پرسش ببرند و به نقد بکشانند. همان طور که تأکید کردم، یک جامعه برای برقراری سوسیال دموکراسی ناچار است از اقتصاد لیبرالی تولید ثروت گذر کند. ثروت نداشته را نمی شود تقسیم کرد. مگر این که نفت و گاز و سایر منابع طبیعی مان را بفروشیم و میان هشتاد میلیون جمعیت تقسیم کنیم. این نه عدالت است و نه رفاه و نه رابطه ای با دموکراسی و سوسیال دموکراسی دارد. اقتصاد امروز ایران یک اقتصاد سرمایه داری دولتی است که باید به تدریج و حساب شده خصوصی شود؛ نه با شیوه خصوصی سازی جمهوری اسلامی که ثروت را از دست دولت خارج می کند، به سپاه پاسداران می سپارد و در نهایت افرادی وابسته به حکومت صاحب آن می شوند. این فاسدترین نوع سرمایه داری است که به جای ثروت، فساد تولید می کند. تا زمانی که قدرت اقتصادی در دست دولت است، این نهاد است که همه چیز را تعیین و کنترل می کند؛ همه چیز، حتا فکر و رفتار مردم را، و از این رابطه جریان، سازمان، یا حزب دموکراسی خواه در نمی آید. به نظر من می شود روی این مسایل مطالعه، تحقیق، بحث و گفت و گو کرد و همین بسیار مهم است.

س - به این ترتیب، به باور شما با وجود امکان و جریان بحث درباره سوسیال دموکراسی در خارج از کشور، و مفید بودن این بحث، نمی شود به ایجاد تشکل سیاسی سوسیال دموکرات رسید، یا حزبی سیاسی حتا در خارج از کشور در این گستره تشکیل داد؟

کاظم علمداری - سه بحث در سؤال شما مطرح است: یک، ایده سوسیال دموکراسی، دیگری تشکیلات سوسیال دموکرات، و سوم، تشکیل حزب سیاسی در خارج از کشور. آن چیزی که مد نظر شماست، با این شکل، فکر نمی کنم عملی

باشد. برخی سازمان‌های سیاسی خارج از کشور، هنوز از فرم و مدل احزاب سنتی، چپ مارکسیستی و لنینستی فاصله نگرفته‌اند و به مدل مدرن احزاب سیاسی فعال در کشورهای دموکراتیک غرب نزدیک نشده‌اند. دربارهٔ سوسیال‌دموکراسی نیز وضعیت متفاوت نیست. افزون بر این من سوسیال‌دموکراسی را فقط یک ایده نمی‌دانم. سوسیال‌دموکراسی پدیده‌ای اجتماعی است که به ساختار سیاسی، اقتصادی، حقوقی و اجتماعی یک جامعه مربوط است. نخست باید جامعه را آماده کرد و در کنار آن نظرات مربوط به کم و کیف سوسیال‌دموکراسی را پرورش داد.

مسألهٔ دوم در خصوص ایدهٔ نظری تشکیل حزب است که قابل پیاده کردن و تبادل نظر است و یک گروه چند نفره می‌توانند آن را درست کنند، ولی عمل کرد آن حزب در خارج از ایرن از حد انتشار چند بیانیه و اعلام موضع و یا ایجاد یک سایت فراتر نخواهد رفت. کارکرد حزب سیاسی باید اعضای آن را در گیر کارهای عملی هم بکند، که در خارج از ایران امکاناتش فراهم نیست. البته ایجاد حزب، از جمله احزاب سوسیال‌دموکرات، در خارج از ایران با عمل کرد محدودی که توضیح دادم ممکن است، ولی این احزاب در نهایت می‌توانند در زمینهٔ آموزش سوسیال دموکراسی فعالیت کنند و مثلاً اعضای آن از ایده‌های خود دفاع کنند. همهٔ این‌ها اگر انجام شود ممکن و مفید است. می‌توان برنامه‌های آموزشی و تجربه‌نگاری و تحقیقی در باره سوسیال‌دموکراسی از طریق رسانه‌های عمومی مانند رادیو و تلویزیون نیز تولید کرد. ولی یادمان باشد این که فکر کنیم چون ما خواهان سوسیال‌دموکراسی هستیم، در ایران هم بسیاری هستند که می‌خواهند آن را پیاده کنند بیشتر تخیلی است تا واقع‌بینانه و عملی.

تاریخ مصاحبه: سه شنبه پنجم آگوست ۲۰۱۴ | چهاردهم مرداد ماه ۱۳۹۳

دنبال مارتین لوتر ایرانی نگردیم  
مصاحبه چراغ آزادی با دکتر کاظم علمداری  
یوحنا نجدی

«من کاربرد واژه روشنفکر دینی را درست نمی‌دانم. روشنفکر نیازی ندارد که خود را با صفت دینی و غیردینی مشخص کند». دکتر کاظم علمداری، بر عبارت فوق تأکید می‌کند و معتقد است که تسلط دین بر جامعه و سیاست، قطعاً به عقب‌ماندگی همه‌جانبه می‌انجامد؛ همان‌طور که امروز در ایران شاهدیم. با دکتر کاظم علمداری درباره آینده دین و نهاد روحانیت در ایران از منظر جامعه‌شناسی به گفت‌وگو نشستیم. وی معتقد است برخی روحانیان شهامت فاصله گرفتن از فساد کنونی را ندارند و اساساً نباید اصلاح‌گری دینی را به مثابه راه حلی برای عقب‌ماندگی ایران در نظر گرفت.

چراغ آزادی، یوحنا نجدی - جناب آقای دکتر علمداری، با تشکر از فرصتی که در اختیار «چراغ آزادی» قرار دادید، به‌عنوان نخستین پرسش، کشورهای غربی که امروزه به سطح قابل قبولی از دموکراسی دست یافته‌اند نیز زمانی از مصائب حکومت‌های دینی و خون‌ریزی‌های ناشی از دگماتیسم دینی در رنج بودند، اما سرانجام از آن شرایط به

وضعیت امروزی‌شان گذار کردند. به نظر شما چه عوامل جامعه‌شناختی در این گذار مهم بودند و وضعیت این عوامل در ایران کنونی را چطور ارزیابی می‌کنید؟

**دکتر کاظم علمداری** - غرب تاریخ نسبتاً متفاوتی را طی کرده است. در میان تمدن‌های باستانی، تمدن یونانی و سپس امپراتوری روم یک نوع میراث فکری به جای نهادند که می‌توان آن را هسته‌های اولیه دموکراسی اشرافی خواند، ولی آنچه دموکراسی امروزی غرب و در پی آن کشورهای دیگر را ممکن ساخت، پیدایش سرمایه‌داری بود. البته سرمایه‌داری برابر با دموکراسی نیست، ولی بدون سرمایه‌داری نیز دموکراسی به وجود نیامده است. به همین دلیل، سرمایه‌داری را می‌توان پیش‌نیاز دموکراسی خواند. این که چرا و چگونه غرب به سرمایه‌داری دست یافت و از سده ۱۶ از شرق جلو افتاد، مبحث مفصلی است که در این گفتگوی کوتاه نمی‌گنجد و من آن را به تفصیل در کتاب *چرا ایران عقب ماند* و *غرب پیش رفت* توضیح داده‌ام. این که چه‌گونه خشونت مستتر در دین در دموکراسی‌ها اندک‌اندک زوده شد به این دلیل است که سرمایه‌داری قدرت سیاسی و اقتصادی و قضایی را از آن گرفت.

دین یکی از نهادهای اجتماعی و تابع دگرگونی‌های چند بُعدی جامعه است. جامعه عقب‌مانده، دین عقب‌مانده دارد. اگر دین، سطله و قدرت خود را بر جامعه حفظ کند مانع از توسعه همه‌جانبه آن می‌شود. ایران تجربه رشد سرمایه‌داری صنعتی را آغاز و طی نکرد. این مناسبات همراه پدیده مدرنیته به ایران وارد شد، ولی از بدو ورود مدرنیته به ایران، نهاد دین که موقعیت خود را در خطر می‌دید در برابر آن مقاومت کرد. قانون‌گرایی، قدرت سیاسی مشروط، آموزش و پرورش مدرن، آزادی‌خواهی و حقوق برابر زنان از جمله ویژگی‌های مدرنیته بود که با مخالفت دستگاه سنتی دین و متحدین سیاسی آن در حکومت استبدادی مواجه شد. این کشاکش در ایران هنوز به سرانجام نرسیده است.

چراغ آزادی - برخی معتقدند که راه حل مشکلات سیاسی و حتا حقوق بشری کنونی در ایران، نوعی نهضت اصلاح دینی است شبیه به آنچه طی پروتستانیسیم در غرب رخ داد و ما در ایران نیازمند کاریزما یا اصلاحگرهایی شبیه به «مارتین لوتر» هستیم. آیا شما با این دیدگاه موافقید؟



**کاظم علمداری** - همان‌گونه که اشاره کردم دین بخشی از جامعه است، نه برعکس. ولی این اصل را هم نباید از نظر دور داشت که اصلاح دینی خود موانع اساسی برای تحول جامعه در غرب را کنار زد، اگرچه نمی‌توان آن را عامل نخستین دگرگونی در غرب دانست. این واقعیت را که در غرب از قرن ۱۲ پدیدهٔ پارلمان قدرت را میان شاه، کلیسا و فئودال‌ها تقسیم می‌کرد و رقابت را میان این سه نیرو دامن می‌زد، نمی‌توان با جامعه‌ای مانند ایران یکسان شمرد که در آغاز قرن بیست، شاه مستبد با قدرت مطلق مجلس را به توپ بست.

امروزه با گذشت یک قرن هنوز پارلمان در ایران، معنی و مفهوم خود را به دست نیاورده است. ساختار قبیله‌ای ماقبل انقلاب مشروطیت نه تنها هنوز به کلی از بین نرفته است بلکه در نهادهای دینی و سیاسی ایران نقش ایفا می‌کند. انقلاب سال ۱۳۵۷ هم نه تنها نتوانست مکمل انقلاب مشروطیت باشد، بلکه خلاف آن عمل کرد. به‌وسیلهٔ همین انقلاب (برخلاف آنچه در غرب رخ داد) نهاد دین در ایران برتری خود را بر نهاد سلطنت به دست آورده است و ارزش‌های سنتی پیشامدرن را در ایران زنده کرده است. بنابراین، در دورهٔ اخیر کسی نمی‌تواند نقش لوتر را ایفا کند. عوامل متغیر در دورهٔ کنونی، عملاً چندوجهی هستند و نقش افراد در دگرگونی‌های اجتماعی مشابه شرایط قرن ۱۶ اروپا نیست. ولی ابدأ نباید از ایجاد گفتمان، از جمله گفتمان دینی غفلت کرد.

چراغ آزادی - برخی روشنفکران مذهبی (البته اگر فعلاً این اصطلاح را قبول کنیم) اگرچه مخالف جمهوری اسلامی اما معتقد به یک نوع نظام اسلامی با رعایت موازین حقوق بشری و سازو کارهای دموکراتیک هستند. به نظر شما آیا چنین چیزی امکان‌پذیر است؟

**کاظم علمداری** - نخست، من کاربرد واژهٔ روشنفکر دینی را درست نمی‌دانم. این اصطلاح با یک بار سیاسی و ارزش دینی همراه است که محتوای نقادانهٔ روشنفکری و خردگرایی خالی از ایدئولوژی را از بین می‌برد. روشنفکر نیازی ندارد که خود را با صفت دینی و غیردینی مشخص کند. دین‌داری اگر معیار داورى

مسائل غیرعقیدتی و ایمانی شود، از استقلال عقلی و نقادانه لازم برخوردار نیست، زیرا پیشاپیش ارزش‌هایی را پذیرفته است و آنها را اساس درستی و نادرستی پدیده‌های غیردینی قرار می‌دهد. اما دربارهٔ بند دیگر پرسش شما؛ دموکراسی و حقوق بشر هم دو پدیدهٔ قانونی و متحول است که نمی‌توان با دین همراه نمود. دین باید در پرتو این دو پدیده ویژگی‌های دورهٔ مدرن را کسب کند و آن را از یک حیطة اجبار به قلمرو اختیار انسانی درآورد.

در جوامعی که دین سنتی و اصلاح‌نشده حاکم است، نهاد دین آزادی انسان را به رسمیت نمی‌شناسد. برای مثال، در افغانستان که جامعه با دموکراسی و حقوق بشر آشنا نیست، تغییر دین یک فرد می‌تواند مجازات سنگینی داشته باشد. این نقض کامل حقوق بشر و دموکراسی است. درحالی‌که در جامعهٔ دموکراتیک فرد می‌تواند بنا بر تشخیص خود هر زمان که اراده کند دین خود را تغییر دهد یا کنار بگذارد. با توجه به این تجارب چگونه می‌توان دین را حافظ دموکراسی یا حقوق بشر دانست؟ مگر این که کسانی تفسیر دموکراتیک و حقوق بشری از دین ارائه دهند و در آن صورت چه اصراری وجود دارد که نهاد دین را با نهادهای دیگر جامعه همراه کنند؟

چراغ آزادی - در غرب به‌ویژه بعد از نهضت روشنگری و متفکرانی همچون دکارت و کانت و گالیله، رفته‌رفته نیروهای سکولار و منتقدان حکومت دینی توانستند شالودهٔ حکومت‌های دینی را سست و نظام توانمند و پیشرفته‌ای را بنا کنند. این اتفاق در ابعاد کوچک‌تر، یک بار در جریان نهضت مشروطیت در ایران رخ داد. به نظر شما، چطور می‌توان چنین جنبش یا شرایطی را در ایران ایجاد کرد؟ تا چه حد عملی است و آیا اپوزسیون کنونی را دارای چنین توانمندی و اراده‌ای می‌دانید؟

**کاظم علمداری** - نخست، میراث اجتماعی و سیاسی نهضت روشنفکری اروپا، انقلاب فرانسه بود که امروز دیگر الگوی تحول اجتماعی نیست. نظریه‌های متفکران نهضت روشنگری از جمله فلاسفه‌ای که شما نام برده‌اید در اختیار ماست و می‌توان از آن بهره گرفت، ولی این که تصور کنیم نهضت روشنفکری می‌تواند و باید الگوی دگرگونی ایران قرار بگیرد ممکن است ما را به جزم‌گرایی بکشاند و از

پویایی فکری محروم سازد. حتا شیوه‌های سنتی آگاهی‌بخشی و ترویج و تبلیغ ایده‌های درست مانند دموکراسی و حقوق بشر و دگرگونی‌های اجتماعی نیز بسیار متحول و نو شده است و محدود ماندن در آنچه در گذشته درست و کارساز بود ما را از ابزارهای نوین دگرگونی منحرف می‌کند. برای نمونه می‌توان به نقش تکنولوژی دیجیتالی ارتباطات اشاره کرد که فاصله جغرافیایی و فرهنگی و اطلاع‌رسانی را به‌طور سرسام‌آوری کاهش داده است.

چراغ آزادی - برخی نیروهای اپوزسیون و سکولار، علی‌رغم مخالفت با جمهوری اسلامی، معتقدند که حتا اگر یک حکومت دموکراتیک و سکولار هم در ایران مستقر شود، ایران باز هم باید نوعی احساس وظیفه یا مسئولیت نسبت به مسلمانان سایر کشورها داشته باشد. به باور شما آیا این تلقی از سیاست خارجی را می‌توان با سکولاریسم منطبق دانست؟

**کاظم علمداری** - به نظرم معیار درست باید حقوق بشر باشد، نه دین، نه ملیت و نه نژاد و غیره. امروز مسلمانی که در کشور خود و به دست دولت خود مورد ستم مسلمان دیگر قرار می‌گیرد به کسان دیگری که در همه این زمینه‌ها با او متفاوت‌اند، پناه می‌برد. کافی است شما تجسم کنید که چرا میلیون‌ها نفر از شهروندان مسلمان کشورهای دیکتاتوری برای نجات جان خود یا دسترسی به حداقل امکانات زندگی به غرب پناه برده‌اند.

معیارهای جافتاده دموکراسی و حقوق بشر و سکولاریزاسیون در غرب است که چنین نقل و انتقالی را برای قربانیان دیکتاتوری فراهم آورده است. ایران هم از این قاعده و تجربه نمی‌تواند خارج باشد. افراد دین خود را انتخاب نمی‌کنند. دین از طریق نهادهای جامعه به‌ویژه خانواده به افراد منتقل می‌شود. بنابراین، باید حق داشته باشند که دین خود را تغییر دهند یا کنار بگذارند.

دین نباید معیار داوری رفتار و نظرات انسان قرار بگیرد. این زمانی رخ می‌دهد که دین از قدرت دولتی خارج شده باشد و وظیفه خود را اعتقادی و برگزاری مناسب و نیازمندی‌های دینی مردم بداند، نه حکومت کردن. «سکولاریسم»

یعنی جدایی دین و دولت. دین نباید در دولت دخالت کند و دولت هم نباید در دین دخالت کند، یا این دخالت‌های سنتی باید به حداقل ممکن برسد. دین باید در قلمرو خصوصی افراد حفظ شود.

دولت، یک قلمرو عمومی است. در یک جامعه دموکراتیک همه مردم شهروندان دولت هستند، ولی همه الزاماً اعضای یک دین یا یک فرقه دینی نیستند. دولت باید حافظ منافع ملی باشد. نهاد دین حافظ منافع عقیدتی کسانی است که خود را متعلق به آن دین می‌دانند. در یک جامعه می‌تواند دهها و صدها دین وجود داشته باشند و هر یک با هزینه اعضای خود به تبلیغ و ترویج و برگزاری مناسک اعتقادی خود بپردازند، ولی در یک جامعه فقط یک دولت می‌تواند وجود داشته باشد و آن دولت باید نماینده همه شهروندانی باشد که در آن سرزمین متولد شده و زندگی می‌کنند. این معیارها باید در یک نظام سکولار رعایت شود.

چراغ آزادی - امروزه خیلی از کسانی که حتا مذهبی و معتقد هم هستند، به عملکرد نظام جمهوری اسلامی انتقادهای زیادی دارند و حتا به اپوزسیون پیوسته‌اند. با این شرایط، اگر همین امروز یک نظام سکولار در ایران حاکم شود به نظر شما آینده دین و باورهای دینی در ایران به‌ویژه میان نسل جوان چیست؟ آیا اعتقادات و باورهای مردم بازسازی خواهد شد؟ کم‌رنگ‌تر خواهد شد یا شدیدتر؟

کاظم علمداری - تمام تلاش قدرت دینی حاکم این است که دین سنتی، سیاسی و رادیکال و توجیه‌کننده رفتار و گفتار را حفظ کند. نسل جدید این معیارها را نمی‌پذیرد. او اگر دین دارد، دین مدنی را می‌خواهد. او دینی را نمی‌پسندد که مانع تحرک فکری و رفتاری او بشود.

اگر نظام سکولار بر ایران حاکم شود و دین از قلمرو عمومی به قلمرو خصوصی افراد محدود شود بسیاری از مشکلات کنونی برطرف خواهد شد. درآمد نفت برای حفظ دینی که در بالا توصیف کردم درآمد هزینه می‌شود و صدها نهاد دینی از منابع ملی، که متعلق به همه مردم است، صرف اهداف گروه‌های دینی خاصی می‌شود. مردم ایران قرن‌ها مسلمان بوده‌اند و بدون مزاحمت مناسک و مراسم اعتقادی خود را انجام می‌دادند. حال گروهی با بهانه درخطر بودن اسلام هم از

منابع ملی سوءاستفاده و هم مخالفان را سرکوب می‌کنند. این عوامل باعث می‌شود که روزه‌روز نسل جوان از حکومت بیشتر فاصله بگیرد.

چراغ آزادی - طی سی و سه سال اخیر، روحانیان زیادی در جمهوری اسلامی به قدرت رسیدند و در این ساختار، مسئولیت گرفتند. خیلی از روحانیان بیرون از حکومت نیز در برابر نقض حقوق بشر یا سرکوب مردم ایران، سکوت کردند. به باور شما، اگر یک نظام دموکراتیک و سکولار در ایران برقرار شود، نهاد روحانیت دچار چه وضعیتی خواهد شد؟ و آن وضعیت را به چه دوره‌ای از تاریخ ایران می‌توان شبیه دانست؟

کاظم علمداری - نهاد روحانیت یک‌پارچه نیست، ولی از آنجایی که روحانیت امروزه پول و ثروت و قدرت در اختیار دارد می‌تواند بخش بزرگی از روحانیت را در جبهه خود نگاه دارد. البته در سال‌های اخیر با به هم خوردن تعادل قدرت به سود ملت، بخشی دیگر از روحانیت به جرگه کسانی پیوسته‌اند که بیشتر دست به عصا راه می‌روند. یعنی نه می‌خواهد امتیازهای حکومتی را از دست بدهد و نه به آینده این نظام اعتماد و اعتقاد دارد.

برخی هم شهادت لازم را برای فاصله گرفتن از روحانیت فاسد ندارند. آنها دیده‌اند که کسانی از میان خودشان به محض مخالفت با سیاست‌های سرکوب و فساد مالی و سیاسی، به سرعت حذف و مجازات شده‌اند. در آینده روحانیت باید خود را محدود به حوزه دین کند و از سیاست فاصله بگیرد. آنها در عمل نشان دادند که قدرت، چه مالی و چه سیاسی، آنها را به سرعت فاسد می‌کند و به‌سادگی تمام معیارهای اخلاقی را زیر پا می‌گذارند. آنها پیش از هر کاری باید به بازسازی ضرباتی که خود به این نهاد وارد کرده‌اند، بپردازند. البته این نقش را فقط آن بخش از روحانیت می‌تواند انجام دهد که خود در جرم و جنایت و فساد دست نداشته است.

چراغ آزادی - شما در کتاب *چرا اصلاحات شکست خورد* از زوایای گوناگون به بررسی علل شکست اصلاحات پرداختید، اما برخی استدلال می‌کنند که منطقه خاورمیانه به دلیل منابع عظیم نفت و گاز و همچنین اماکن مذهبی متعدد، اساساً مستعد

حکومت‌های دیکتاتوری دینی است و منابع زیرزمینی نیز این امکان را برایشان فراهم می‌کنند. از این‌رو، نتیجه می‌گیرند که این منطقه اساساً نمی‌تواند به دموکراسی دست یابد. دیدگاه شما در این باره چیست؟ نیروهای سکولار و دموکراسی‌خواه در این منطقه چطور می‌توانند با این شرایط پیچیده دست و پنجه نرم کنند؟

کاظم علمداری - یکی از اقدامات اساسی برای ساخت دموکراسی حذف دولت از اقتصاد است. اقتصاد رانتی بیماری مزمن برای جامعه ما بوده است. همان‌گونه که جداسازی نهاد دین از نهاد دولت تعیین‌کننده است، جداسازی اقتصاد از سیاست هم اساسی است و یکی از پیش‌نیازهای ساخت دموکراسی در ایران است. تا زمانی که دولت نیازی به مالیات‌دهی مردم نداشته باشد و منابع هنگفت نفت را در اختیار داشته باشد، دموکراسی ساخته نمی‌شود. دموکراسی یعنی حاکمیت مردم. مردم زمانی حاکم می‌شوند که دولت به آنها نیاز داشته باشد، ولی در ایران ماجرا وارونه است. این مردم هستند که به دولت وابسته شده‌اند. به عبارت دیگر، دولت نمی‌گذارد که قدرت به دست مردم بیفتد. آنها با پول نفت قادرند بخشی از مردم را نیز به خود وابسته کنند. این وابستگی جامعه، به نوعی بیماری می‌انجامد که هر کس تلاش می‌کند با نزدیک شدن به دولت از منابع غیرقابل کنترلی که دولت در اختیار دارد، بهره ببرد. این که در آینده چه باید کرد می‌توان از مدل‌های کشورهای دموکراتیک که تولیدکننده نفت نیز هستند، مانند نروژ استفاده کرد. این فرایند زمان‌بر را باید در جای دیگری تشریح کرد.

یوحنا نجدی - آقای دکتر علمداری، مجدداً از فرصتی که در اختیار ما و خوانندگان «چراغ آزادی» قرار دادید، سپاسگزاری می‌کنم.

- تاریخ مصاحبه: سه شنبه، ۶م دی، ۱۳۹۰

## چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟

مصاحبه سایت جامعه‌شناسی ایران با کاظم علمداری

جامعه‌شناسی ایران: جناب دکتر علمداری ضمن تشکر از قبول مصاحبه کوتاه با شما، می‌دانیم که دربارهٔ مهم‌ترین دلایل عقب‌ماندگی ایران آثار نسبتاً خوبی به رشتهٔ تحریر درآمده است. از آخوندزاده، واعظ اصفهانی، کسروی تا تحلیل‌های اخیر مانند *ما چگونه ما شدیم* نوشتهٔ زیباکلام و *چرا ایران عقب ماند* اثر جناب عالی. لطفاً کلیاتی از آنچه به‌عنوان مهم‌ترین دلایل عقب‌ماندگی ایران در کتاب خود مطرح ساخته‌اید، بیان نمایید.

دکتر کاظم علمداری - همان‌گونه که اشاره کرده‌اید دلایل عقب‌ماندگی ایران از پیش از انقلاب مشروطیت پرسش بسیاری از صاحب‌نظران ایرانی بوده است و هر یک از زاویه‌ای به آن پاسخ داده‌اند. در این کتاب، من پیش از آن‌که نظر خود را بیان کنم، ده نظریه‌ای را که به نظرم مهم بوده‌اند، دربارهٔ عقب‌ماندگی ایران به‌طور مختصر توضیح داده‌ام.

اگر بخواهم نظر خودم را در چند بند خلاصه کنم به این صورت خواهد بود که عقب‌ماندگی در ایران پدیده‌ای تاریخی و نسبی است. تاریخی به این معنا که باید عوامل آن را در سراسر تاریخ ایران جستجو کرد و دگرگونی تاریخی آن را نیز مد

نظر داشت. نسبی است به این معنا که نمی‌توان گفت ایران کشوری عقب‌مانده است، بلکه باید گفت که ایران نسبت به جوامع غربی عقب‌مانده است، ولی از کشورهای شرقی و همسایه خود عقب نبوده و نیست. بنابراین، می‌توان ضمن مراجعه به عوامل ویژه عقب‌ماندگی ایران به عوامل کلی عقب‌ماندگی شرق در برابر غرب و آن هم در دوره مدرن اشاره کرد. می‌گوییم در دوره مدرن، یعنی بعد از سده‌های ۱۵ و ۱۶ میلادی، زیرا شرق به‌طور کلی، و ایران به‌طور مشخص پیش از دوره مدرن، در زمانی که اروپا دوران تاریکی را پشت سر می‌گذاشت عقب‌تر از غرب نبود. این رشدیافتگی را می‌توان تقریباً در تمام زمینه‌ها نشان داد. به دلیل همین دو ویژگی، یعنی نسبی بودن پدیده رشد و عقب‌ماندگی و تاریخی بودن آن که غرب در دوره مدرن از شرق پیشی گرفت، من عنوان کتابم را دلایل عقب‌ماندگی ایران و پیشرفت غرب گذاشتم. یعنی هر دو پدیده، دلایل پیشرفت غرب و موانع پیشرفت و عقب‌ماندگی در شرق را بررسی کرده‌ام. در واقع، نگرش من قدری با کسانی که تنها به مسئله عقب‌ماندگی ایران پرداخته‌اند، متفاوت است.

اما برخلاف کسانی که معتقدند استعمار غرب نگذاشت ما رشد کنیم، توضیح داده‌ام که عوامل عقب‌ماندگی ایران نه خارجی، بلکه به‌طور عمده داخلی بوده است. نه غربی‌ها، بلکه خود ایرانی‌ها مسئول آن بوده‌اند. و به‌طور مشخص نه انسان‌هایی که در ایران زندگی می‌کردند، بلکه جغرافیای سرزمین آنها در این عقب‌ماندگی دخیل بوده است. همان‌طور که ثروت کشورهای عربی خلیج فارس، نه از سر لیاقت و برتری ساکنان آنها، بلکه ناشی از ثروت طبیعی سرزمین آنها، یعنی نفت است. می‌دانیم که ایران و ترکیه کشورهای مستعمره غرب نبوده‌اند و ترکیه تا زمان جنگ جهانی اول، خود یک کشور امپراتوری بوده است. پس چه عواملی سبب شد که ایران و ترکیه در جرگه کشورهای عقب‌مانده قرار بگیرند؟ باید آن عوامل را شناخت.

از دید من علت پیشرفت غرب پیدایش نظام سرمایه‌داری بود که از بطن نظام فئودالی بیرون آمده بود، و نظام فئودالی نیز حاصل مالکیت خصوصی بر روی زمین کشاورزی بود. این هر سه در شرق غایب بودند. کشورهای شرق، به‌جز



ژاپن، فنودالیسم نوع غربی را تجربه نکردند. من در کتابم به تشریح این دوگانگی پرداخته‌ام. افزون بر این عوامل، ادغام تاریخی دین و دولت از دیرباز، یعنی قبل از ظهور اسلام و بعد از آن در ایران مانع بزرگی در راه پیشرفت ایران بوده است. بنابراین، نه خود دین، بلکه ادغام آن با نهاد قدرت سیاسی (دولت) به‌طور تاریخی سد حرکت توسعه در ایران بوده است. در این باره باید به تجربه غرب نیز اشاره کرد. نگرش بنیادین مسیحیت و اسلام نسبت به قدرت حکومتی یکسان نبوده است. در مسیحیت نوعی جدایی قدرت دین و دولت (مسیح و قیصر) وجود داشته است. دین مسیح در برابر امپراتوری روم (قدرت دولتی) قد علم کرد. درحالی‌که اسلام برای اولین بار و از آغاز بنیان‌گذار قدرت سیاسی در بطن دین بود. در واقع، اسلام برای اعراب هم دین واحد، هم حکومت واحد و هم ملیت واحد به وجود آورد. به طوری که این جوامع به ملل مسلمان شناخته می‌شدند.

عامل دیگر جدا کردن بیشتر دین و دولت از یکدیگر پس از پیدا شدن سرمایه‌داری بود که به این جدایی نیاز داشت. درحالی‌که در ایران سرمایه‌داری به وجود نیامد که به این جدایی کمک کند. این رابطه تودرتو نباید ما را نسبت به اصل تفاوت شرق و غرب گمراه کند. از جوامع شرقی سرمایه‌داری متولد نشد. سرمایه‌داری، نظام اقتصادی-اجتماعی، سیاسی و حقوقی کاملاً متفاوت از اقتصاد کشاورزی از جوامع غربی به وجود آمد. از دید من، تمام تفاوت شرق و غرب را باید در عوامل پیدایش سرمایه‌داری در غرب و عدم پیدایش آن در شرق، از جمله ایران جست‌وجو کرد. سرمایه‌داری موتور حرکت تمدنی شد که با تمدن‌های پیشین متفاوت بود. از آن پس، کشورهای غیرغربی برای توسعه خود راهی جز گام نهادن در چارچوب سرمایه‌داری نداشتند. این معادله هنوز درست و پابرجاست.

جامعه‌شناسی ایران - زیباکلام در اثر خود بر بحث اقلیم و عوامل جغرافیایی تأکید بسیاری دارد. به نظر شما چنین نگرشی در تحلیل یک پدیده تام و تمامی مانند توسعه و پیشرفت جامعه ایران از نظر روش‌شناختی دارای چه ایراداتی است؟ از نظر مضمونی چه اشکالاتی بر آن وارد می‌دانید؟

کاظم علمداری - درست است. من هم به نقش عامل جغرافیایی مانند دکتر **صادق زیباکلام** اهمیت می‌دهم، ولی هر یک از ما نتایج متفاوتی از آن گرفته‌ایم. وضعیت جغرافیایی شرق و غرب یکسان نبوده است و ما برای اولین بار به این عامل نپرداخته‌ایم. بسیاری از صاحب‌نظران شرقی و غربی سده‌ها پیش به عامل جغرافیایی توجه کرده‌اند. از **ابن خلدون** تا **هگل** و **مارکس**. اما از دید من کارل مارکس بهترین توضیح و تحلیل را ارائه کرده است و آن را به پیدایش سرمایه‌داری در غرب و نبود آن در شرق مرتبط دانسته است. در کتاب‌ام از این نظریه بسیار بهره گرفته‌ام. درحالی‌که دکتر زیباکلام این مطلب را رها کرده و به رشد و افول علم به‌عنوان عامل تعیین‌کننده تفاوت شرق و غرب پرداخته است. نظریه ایشان در فصل دوازدهم کتاب‌ام نقد شده است. ایشان اگر همان اصولی را که در آغاز به آن پرداخته بود، پی می‌گرفت نتایج مطلوب‌تری به دست می‌داد. درحالی‌که با رها کردن آن و چسبیدن به افول علم به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی ایران دلایل زیرساختی جامعه را، که در آغاز به آن پرداخته، رها کرده است و روی عامل ذهنی متمرکز شده، که البته در جای خود حائز اهمیت است.

رابطه توسعه صنعتی و علم در غرب روشن است. این رابطه یک‌طرفه نبوده است. بلکه به طور متقابل بر هم اثر گذاشتند. فلسفه، به‌ویژه فلسفه عقلی، در غرب از عهد باستان تا دوره مدرن در توسعه و پیشرفت جامعه نقش مهمی داشت. رشد سرمایه‌داری در غرب تکیه بر عقلانیت جامعه داشته است. این رابطه میان علم، فلسفه و رشد صنعتی در ایران وجود نداشته است. درحالی‌که اگر علم عامل پیشرفت غرب بود، همان‌گونه که در سده‌های اول هجری به ایران منتقل شد و باعث رشد و شکوفایی علمی و فلسفی شد، بار دیگر علوم دوره مدرن نیز به ایران یا جوامع دیگر منتقل و باعث رشد و پیشرفت آنها می‌شد. اما رشد و توسعه در دوره مدرن متفاوت بود. موتور رشد در دوره مدرن نظام سرمایه‌داری صنعتی بود که مالکیت از میراث مالکیت خصوصی در غرب بهره برد، نه صرفاً از رشد علوم. تکیه روی این اصل ضروری است که در سده شانزده میلادی به بعد در غرب اتفاقی رخ داد که به دلایلی در شرق رخ نداد. آن اتفاق بزرگ و تعیین‌کننده

پیدایش سرمایه‌داری صنعتی بود که تنها از بطن نظام فئودالی غرب می‌توانست بیرون بیاید. سرمایه‌داری بدون جهانی شدن زنده نمی‌ماند. بنابر خصلتش کم‌کم شرق را به زیر سلطه اقتصادی، نظامی و سیاسی خود کشاند. سرشت جهانی سرمایه‌داری منجر به تقویت کشورهای صاحب آن و در برابر تضعیف یا عقب ماندن جوامعی شد که این نظام نمی‌توانست در آن شکل بگیرد، زیرا آن زیرساخت‌ها وجود نداشت. در ایران حتا تا چهار دهه پیش هنوز سرمایه به شکل غربی آن رشد نکرد و بیشتر در حوزه سرمایه‌داری تجارتي و بازار باقی ماند که از دیرباز در تمام جهان وجود داشت. باید دید چرا سرمایه‌داری صنعتی در ایران پیدا نشد.

جامعه‌شناسی ایران - بسیاری دلایل اصلی و مهم‌تر عقب‌ماندگی را به حضور و نقش دین و تداخل آن در حوزه‌ها و نهادهای اجتماعی دیگر می‌دانند، برخی بر مسایل فرهنگی و منش فرهنگی ایرانی تأکید دارند. حتا در نظرسنجی آزادی که در وبگاه جامعه‌شناسی ایران که عمدتاً دانش‌آموختگان این رشته در سطوح مختلف از آن بازدید می‌کنند، بیشترین وزن علل عقب‌ماندگی روی فرهنگ سنتی مردم، فقر خردگرایی و سلطه تقلید و ناامنی اندیشه و سرمایه بوده و مسایلی از قبیل آب و هوا یا دخالت استعمار از اهمیت نازلی برخوردار است. شما در تعامل این فاکتورها چگونه به ارزیابی آن‌ها می‌پردازید؟

کاظم علمداری - من اسلام را عامل عقب‌ماندگی ایران و مسیحیت را عامل پیشرفت غرب نمی‌دانم، زیرا بسیاری از کشورهای عقب‌مانده مسلمان‌نشین نیستند. بسیاری از کشورهای عقب‌مانده در آمریکای لاتین و آفریقا مسیحی‌اند. رشد و توسعه هم در کشورهای مسیحی و هم مسلمان یکسان نیست. برخی خیلی عقب مانده‌اند و برخی در حال توسعه هستند، اما پیشرفت با رشد سرمایه‌داری ارتباط دارد. دلیل عقب‌ماندگی ایران، ادامه نظام کهنه کشاورزی و نبود سرمایه‌داری بوده است. آیا اسلام ایدئولوژی اقتصاد کشاورزی و روابط سنتی است؟ پاسخ مثبت است. اما اگر سرمایه‌داری در ایران رشد می‌کرد اسلام مدرن نیز جای اسلام سنتی را می‌گرفت. کما این که در غرب سرمایه‌داری مسیحیت

سنتی را به اصلاحات مدرن کشاند. مسیحیت سنتی در برابر مدرنیسم دو قرن مقاومت کرد. برخی صاحب‌نظران کشورهای کاتولیک‌نشین را از پروتستان‌ها جدا می‌کنند و معتقدند آن دسته از کشورهای مسیحی‌نشین که مانند کشورهای مسلمان‌نشین عقب‌مانده‌اند، به دلیل تفاوتی است که از زمان اصطلاحات و انشعاب بزرگ در فرقه مسیحیت رخ داد. پذیرش این نظریه نسبی است، زیرا در بخشی از اروپا هر دو فرقه مسیحیت حضور دارند. ماکس وبر، جامعه‌شناس شهیر آلمانی، معتقد است که انشعاب در مسیحیت و رفرماسیون در رشد سرمایه‌داری نقش داشت، نه آن‌که عامل پیدایش سرمایه‌داری شد.

به‌هررو، باز برمی‌گردیم به چگونگی پیدایش سرمایه‌داری موتور پیشرفت غرب و غیبت آن در کشورهای عقب‌مانده. این واقعیت به این معنا نیست که دین در پیشرفت و عقب‌ماندگی جوامع تعیین‌کننده نبوده و نیست، زیرا دین یکی از نهادهای اصلی جامعه به‌ویژه در حوزه ذهنی است و نمی‌توان نقش آن را نادیده گرفت. در کتابم این مطلب به تفصیل توضیح داده شده است. تنها اشاره کنم که برخلاف نظریه‌ای که اسلام را عامل عقب‌ماندگی ایران و مسیحیت را عامل پیشرفت غرب می‌داند، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که ایران در دوره غلبه کامل اسلام، یعنی بین سده‌های دوم تا پنجم هجری از رشد علمی و پیشرفت برجسته‌ای برخوردار شد و دانشمندان بزرگی را به جهان تحویل داد. برعکس، در دوره تسلط کامل کلیسا بر جوامع، یعنی در قرون وسطا، اروپا سیر قهقرایی طی کرد و بسیاری از دستاوردهای تمدن یونانی و رومی از بین رفت. این که سلطه کامل کلیسا مانع ادامه رشد و پیشرفت در غرب شد قابل فهم است، اما چرا سلطه اسلام در آن زمان مانع رشد و پیشرفت نشد با این نظریه که دین تعیین‌کننده است، هم‌خوانی ندارد. در دوره‌ای امپراتوری عثمانی به قدرت بزرگی بدل شد، اما زمانی که موتور پیشرفت از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد سرمایه‌داری تحول یافت ادامه حیات امپراتوری عثمانی نیز متوقف و مقهور قدرت سرمایه‌داری غرب شد.

البته همه عواملی که شما در پرسش‌تان به آنها اشاره کرده‌اید در تفاوت شرق و غرب مؤثر بوده است، ولی باید تقدم و تأخر و نقش و اهمیت آن‌ها را روشن کرد. در تعیین عوامل رشد و عقب‌ماندگی باید به عاملی توجه کرد که از کنترل و مهار

انسان خارج بوده است، وگرنه باید به ناچار به برتری نژادی غرب در برابر شرق معتقد شویم. یعنی اگر غربی‌ها پیشرفت کردند و شرقی‌ها نکردند باید نژاد غربی‌ها برتر بوده باشد، درحالی‌که چنین نیست. بسیاری از اختراعاتی که غربی‌ها در دوره مدرن به آن دست یافتند، چینی‌ها قرن‌ها قبل اختراع کرده بودند؛ مانند پمپ مکانیکی آب، ساعت، کاغذ، باروت، ذوب فلزات، به‌ویژه در هند و غیره. ولی سیستم اقتصادی و سیاسی چین که بر کشاورزی استوار بود، مانع از ادامه این روند شد.

### فرهنگ:

گفتید که در آن نظرسنجی، کسانی فرهنگ سنتی ایران را عامل عقب‌ماندگی ایران دانسته‌اند. پرسش این است که این فرهنگ از کجا آمده است و چرا در ایران فرهنگ سنتی دوام یافته است؟ چه عامل و عواملی باعث ساخت فرهنگ سنتی می‌شوند؟ انسان که با فرهنگ خاصی متولد نمی‌شود. پس این فرهنگ باید خارج از انسان، یعنی در جامعه ساخته شده باشد، چه عواملی باعث ساخت و دوام آن می‌شود. چرا امروز ایرانی‌ها همان فرهنگ دوره قاجار را ندارند؟ چه عواملی باعث همین تغییر نسبی شده است؟ و چرا ایرانی‌ها نتوانستند فرهنگ سنتی را به‌طور کلی کنار بگذارند؟ پاسخ به این پرسش‌ها نشان می‌دهد که رابطه انسان با فرهنگ رابطه‌ای خطی نیست. به‌طور خلاصه، طرفداران این نظریه باید دلایل تفاوت فرهنگ‌ها را توضیح دهند. از دید من این دلایل نه در خود انسان‌ها بلکه ناشی از محیط زیست آنهاست، که البته خود انسان هم در رابطه متقابل اجتماعی بخشی از این محیط به حساب می‌آید. فرهنگ ارزش و هنجارهایی است که رابطه انسان‌ها را برقرار و توجیه می‌کند. چرا انسان‌هایی که در شرق زندگی کرده‌اند حافظ فرهنگ سنتی بوده‌اند؟ زمانی که ارزش و هنجارهای فرهنگی ساخته شد، می‌تواند مستقل عمل کند؛ مانند ارزش و هنجار دینی، تا نیروی دیگری تغییر آنها را ضروری سازد. برای روشن شدن رابطه محیط زیست و فرهنگ، اسکیموها را با ساکنان شبه‌جزیره عربستان مقایسه کنید. آیا تفاوت محیط زیست آنها دو فرهنگی متفاوت به وجود آورده است، یا دو فرهنگ متفاوت

دو محیط زیست کاملاً متفاوت؟ نوع لباس و خوراک بخشی از فرهنگ هر جامعه است. در این مثال شما تفاوت زیادی می‌بینید که ریشه آن محیط زندگی آنهاست. به طور قطع، بی‌آن‌که بخواهیم رابطه دیالکتیکی میان آن‌ها را نفی کنیم، دومی درست نیست. انسان از جمله فرهنگ او ساخته محیط زیست خود است، و آنگاه که فرهنگ شکل گرفت، خود انسان‌ساز می‌شود. می‌توان پرسید که اگر انسان خود در کم‌وکیف پیشرفت جامعه تنها عامل تعیین‌کننده بود، پس چرا جوامع یکسان نیستند؟ آیا این تفاوت ما را به تفاوت نژادی نمی‌رساند؟ بحثی که نژادپرستان برای توجیه سرکوب جوامع عقب‌مانده به کار گرفته‌اند. انسان در ارتباط با محیطش آن می‌شود که هست.

مدرنیسم از فرهنگ آغاز نشد. در غرب نیز پیش از سرمایه‌داری فرهنگ سنتی غالب بود. منظور از فرهنگ سنتی، فرهنگی است که کمتر دستخوش تغییر است و نسبتاً پایدار و دین‌محور است و همواره چون امری طبیعی، «ذاتی» و غیرقابل تغییر به آن نگریسته می‌شود. به قول ژان ژاک رسو انقلابی لازم بود که این فرهنگ را دگرگون کند و چنین نیز شد. آنچه باعث مدرن شدن فرهنگ شد نیز مناسبات جدید سرمایه‌داری بود که همه چیز را دستخوش تغییر و قابل خرید و فروش کرد. این معادله وارونه نبوده است.

دلیل این که فرهنگ سنتی سخت‌جان است، و به‌سادگی تغییر نمی‌کند نیز در این تفاوت است. برای مثال، در فرهنگ سنتی حقوق زنان رعایت نمی‌شود. آنچه سبب می‌شود که حقوق زنان آن هم اندک‌اندک به رسمیت شناخته شود نقش زنان در تولید غیرخانگی و ایجاد تغییر در محیط زندگی است. تولیدی که همراه با مزد همراه باشد. کار زنان هم در خارج از خانه منوط به رشد سرمایه‌داری و نیاز مبرم سرمایه به کار آنهاست. ما در ایران فقط چند دهه است که با این پدیده، یعنی کار زنان در خارج از خانه و به‌منظور دریافت مزد روبه‌رو شده‌ایم. از آنجا که همواره جنبه‌های غیرمادی فرهنگ، که در ارزش‌ها و هنجارهای جامعه ریشه عمیق دارند، دیرتر از فرهنگ مادی، یعنی تکنولوژی، تغییر می‌کنند جوامع با یک پس‌افتادگی فرهنگی مواجه می‌شوند. یعنی وارد کردن اتومبیل به ایران، و یا حتی مونتاژ و ساخت آن به مراتب ساده‌تر از تربیت ذهنی رانندگان برای رعایت قوانین

رانندگی و قبولادن درک خطراک ناشی از آن است. به همین دلیل می‌بینیم که خیابان‌های شهرهای ایران پر از اتومبیل است، ولی رعایت قوانین و ضوابط رانندگی کمتر رعایت می‌شود، زیرا نه تنها اتومبیل ناگهان وارد جامعه ایران شده است، بلکه فرهنگ استفاده از آن سخت‌تر در جامعه جا می‌افتد. در غرب این دو تقریباً به موازات هم پیش رفته‌اند.

خلاصه این که تغییر فرهنگی از سنت به مدرن، بسیار تدریجی و به موازات تغییر تکنولوژیک و سرمایه‌داری رخ می‌دهد، نه پیش از آن، ولی زمانی که فرهنگ تغییر یافت سرعت تغییر در تکنولوژی نیز بالا می‌رود به طوری که انسان فکر می‌کند این فرهنگ است که تکنولوژی را می‌سازد. خوب می‌دانید که **گشورگ زیمل**، جامعه‌شناس آلمانی، بحث جالبی با عنوان «تراژدی فرهنگ» دارد که اشاره او به فاصله میان فرهنگ مادی و فرهنگ غیرمادی است، به طوری که کنترل تکنولوژی ساخت بشر از دستش خارج می‌شود. در این باره **ویلیام آگ برن**، جامعه‌شناس آمریکایی نیز نظریه‌ای درباره «پس‌افتادگی فرهنگی» دارد که همین محتوا را تشریح می‌کند. جامعه‌شناسان دیگر مانند **آنتونی گیدنز** نیز در همین راستا از «جامعه ریسکی» سخن گفته‌اند که ابعاد رشد تکنولوژی از فرهنگ کنترل آن جلوتر حرکت می‌کند و انسان در خطر ریسک تکنولوژی‌ای قرار می‌گیرد که خود ساخته است، ولی نمی‌تواند آن را کنترل کند؛ مانند انرژی اتمی.

### امنیت سرمایه:

اما در مورد امنیت سرمایه و فکر. در زمانی که سرمایه‌داری به وجود نیامده است، سخن از امنیت سرمایه نیز نمی‌تواند جایگاهی در جامعه داشته باشد. مگر آن که به هر پولی نام سرمایه بدهیم، که از دید علمی درست و دقیق نیست. برای مثال، رباخواری برابر با سرمایه‌داری نیست. هم مارکس و هم ماکس وبر به عامل تعیین‌کننده انباشت سرمایه برای پیدا شدن سرمایه‌داری توجه فراوان کرده‌اند. این انباشت فقط در غرب و آن هم بعد از اضمحلال فئودالیسم در سده سیزده و چهارده میلادی رخ داد. این که در شرق ثروت امنیت نداشته است مانند غرب پیش از دوره سرمایه‌داری است. ثروت انبوه کلیسا در غرب به دلیل نبود امنیت

برای صاحبان ثروت به وجود آمد. صاحبان ثروت برای آن که اموالشان به دست شاهان یا دیگر قدرتمندان نیفتد آن را به کلیسا واگذار می‌کردند که حداقل به اصطلاح آخرت خود را تأمین کرده باشند! در ایران هم همین‌طور بوده است. بخشی از املاک اوقاف همین‌گونه انباشته شد. ولی ماجرای امنیت سرمایه مربوط به دورهٔ سرمایه‌داری است. در ایران، زمانی که سرمایه‌داری پا می‌گرفت، غارت ثروت توسط حکام به رشد آن ضربه زد، نه در پیدایش آن. بورژوازی در غرب به قدرتی بدل شد که مانع از غارت سرمایه توسط سلاطین گردید و با انقلاب قهری آنها را مهار کرد و با برقراری حکومت قانون بورژوازی، امنیت سرمایه نیز فراهم آمد. در ایران چنین پدیده‌ای رخ نداد. حتا رضاشاه در دورهٔ پس از انقلاب مشروطه ابعاد بزرگی از مرغوب‌ترین زمین‌های زمین‌داران را به سود خود مصادره کرد، ولی بدون مصادرهٔ این زمین‌ها نیز وضع چندان تفاوت نمی‌کرد، زیرا هنوز ثروت در ایران به سرمایه بدل نشده بود.

### فقر خردگرایی:

فقر خردگرایی در شرق و حضور آن در فرهنگ غرب را که در نظریهٔ ماکس وبر وزن نسبتاً بالایی دارد، می‌توان به عواملی نسبت داد که زمینهٔ اجتماعی و اقتصادی در تاریخ باستان شرق و غرب و فلسفهٔ یونانی دارد. فلسفهٔ عقلی و آزاداندیشی یونانی در جوامع دیگر پیدا نشد. وبر این تفاوت را به ادیان غربی و شرقی نسبت می‌دهد، ولی من فکر می‌کنم تفاوت ادیان شرقی و غربی خود تابعی از پدیدهٔ خردگرایی یونانی بود که چندین قرن پیش از مسیحیت رخ داده بود. مسیحیت که خود برخاسته از سرزمین خاور میانه بود در غرب در فرهنگ یونانی و رومی پرورش یافت. نویسندگان کتاب مقدس انجیل، رومی و یونانی و از فلسفهٔ یونانی متأثر بودند. مطلب مربوط به ناامنی اندیشه در شرق درست است و آن ناشی از غلبهٔ استبداد شرقی بر جوامع بود که حکام و متولیان دین خردگرایی را تحمل نمی‌کردند. اندیشمندان در شرق یا می‌بایست تابع ارادهٔ حکام مستبد یا حذف می‌شدند. در حذف اندیشمندان، روحانیان وابسته به دستگاه حکومتی نقشی فعال داشتند. در غرب هم با غلبهٔ کلیسای کاتولیک بر امپراتوری روم وضع



مشابهی رخ داد و بسیاری از اندیشمندان تحت تعقیب قرار گرفتند و برخی از آنها به ایران پناهنده شدند. این نشان می‌دهد که دین سنتی از هر نوع آن باشد علم و خردگرایی را تحمل نمی‌کند. بسیاری از نظریه‌پردازان از جمله **کارل مارکس** و **ماکس وبر** دربارهٔ استبداد شرقی نوشته‌اند. مارکس آن را را به وضعیت جغرافیایی شرق از جمله کمبود آب و وبر به سیستم پاتریمونیال یا شهپدیری نسبت داده است که من هر دو آنها را درست می‌دانم.

جامعه‌شناسی ایران - لطفاً دربارهٔ نقش هر یک از عوامل مورد نظران در خصوص دلایل عقب‌افتادگی ایران، جدولی ارائه نمایید که برحسب هر عامل مؤثر براساس پژوهش‌هایتان، نمره‌ای از یک تا صد به آن بدهید تا بتوان ساختار کنش و واکنش این حلقه‌ها یا مدارهای تودرتوی عقب‌ماندگی را در یک پیوستار خطی ترسیم کرد.

کاظم علمداری - پاسخ دقیق به این پرسش شما کار دشواری است که نیاز به مطالعهٔ امپریکال و تجربی دارد. از آن گذشته، کاربرد روش امپریکال دربارهٔ تاریخ گذشته غیرعملی است. نمره دادن به عوامل بیشتر جنبهٔ حدس و گمان پیدا می‌کند تا بازتاب‌دهندهٔ واقعیت‌ها باشد. اساس روش کار من تطبیقی-تحلیلی است. از این منظر، عوامل عقب‌ماندگی ایران به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: عوامل جغرافیایی شامل کمبود آب، کویری و کوهستانی بودن مناطق شرقی. منطقهٔ بین‌النهرین حاصل‌خیزترین سرزمین پیش از پیدا شدن تمدن‌های دیگر بود که اولین تمدن برجسته را به جامعهٔ بشری تحویل داد، اما همین سرزمین بعدها دستخوش دگرگونی‌های طبیعی شد و موقعیت برتر خود را از دست داد. طبیعت غنی تغذیهٔ بهتری را برای ساکنان آن فراهم می‌آورد که به‌نوبهٔ خود در رشد خلاقیت‌های فکری مؤثر است. در این زمینه می‌توانید به نتایج تحقیقات **جیرد دیاموند**، بیولوژیست و جغرافی‌دان آمریکایی، در کتابی با عنوان *سلاح، میکروب و آهن: سرنوشت جوامع انسانی*، که سی سال برای آن پژوهش کرده است، مراجعه کنید. او بیش از آن‌که به عوامل اقتصادی و اجتماعی نگاه کند، به نقش طبیعت در پرورش تمدن‌های مختلف، به‌ویژه به محتوای تغذیهٔ مردم در جوامع

مختلف، و در درجهٔ دوم به نقش تخریبی تمدن‌های پیشرفته‌تر در نابودی تمدن‌های عقب‌مانده‌تر نگریسته است. او نقش سلاح و میکروپ را به‌عنوان دو عاملی که به ترتیب آگاهانه و ناآگاهانه باعث تخریب تمدن‌ها توسط غربی‌ها شد، مورد توجه قرار داده است. کار جامعه‌شناسان ارتباط دادن ویژگی‌های جغرافیایی به مناسبات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است. این کاری است که مارکس و وبر انجام داده‌اند. کار من هم به‌عنوان یک جامعه‌شناس در نشان دادن رابطهٔ عوامل طبیعی با مناسبات اجتماعی است.

نبود مالکیت خصوصی بر زمین. عدم رشد نظام فتودالی اروپایی که برای پیداشدن سرمایه‌داری تعیین کننده است در شرق نبود. سرمایه داری بر مالکیت خصوصی استوار است، در حالیکه در ایران، گذشته از سلطه مالکیت دولتی، مالکیت خصوصی نیز امنیت نداشت و شاهان و حکام آنرا به دلخواه تصرف می کردند. برخلاف غرب سرمایه داری صنعتی در ایران تا نیمه دوم قرن بیستم بوجود نیامد. تا آن زمان اقتصاد کشاورزی ادامه یافت. نطفه های سرمایه داری صنعتی نیز از غرب به شرق از جمله ایران گسترش یافت. اقتصاد کشاورزی به عواملی که سرمایه‌داری به آن نیاز داشت، مانند علم، تکنولوژی، بازار گستردهٔ فروش کالا، جدایی سیاست از اقتصاد، آزادی انسان از قید و بندهای فرهنگ سنتی و دین اختیاری احتیاج نداشت.

ادغام دین و دولت، استبداد حکومتی، ممانعت از رشد اندیشهٔ آزاد، ناتوانی در رقابت با تکنولوژی، ازجمله تکنولوژی نظامی، رشد علمی، بوروکراسی، حقوقی و غیبت سایر دستاوردهای مدرنیته به‌طور طبیعی عقب‌ماندگی جوامع شرقی مانند ایران را گسترده‌تر کرد. در ایران برخلاف غرب قوانین سکولار به وجود نیامد. حتا در زمان انقلاب مشروطه ایران برای تنظیم قانون اساسی، به‌ناچار به قوانین بلژیکی و فرانسوی متوسل شد، اما این تلاش با واکنش مخرب عقب‌مانده‌ترین بخش فقها روبه‌رو شد که تا دم مرگ کوتاه نیامدند و خود را قربانی دفاع از نظام سنتی، دین‌محور و حکومت استبدادی به‌عنوان حافظ دین کردند.

جامعه‌شناسی ایران - به نظر شما به‌عنوان یک جامعه‌شناس ایرانی که روی توسعهٔ

اجتماعی ایران تحقیق کرده‌اید، معمای توسعه‌نیافتگی ایران را چگونه می‌توان حل کرد؟ آیا می‌توان از الگوی مدرنیسم و نسخی که اروپا در طی سده‌های بسیار طی کرده است، پیروی کرد؟ آیا باید از نسخ ملی و وطنی که برخی مدعی آن را دارند نظیر مدرنیسم ایرانی تبعیت کرد؟ راهکار و الگوی نظری و عملی این فرایند چیست؟

کاظم علمداری - شروط رفع مشکل توسعه‌نیافتگی در ایران از جمله اجازه مشارکت مردم در فرایند اقتصاد تولیدی در بخش خصوصی و جامعه مدنی است. اقتصاد صنعتی هنوز در ایران ضعیف است. دولت نه تنها اقتصاد را در مهار خود دارد، بلکه به جای تقویت بخش خصوصی با آن رقابت کرده و گاهی آن را از میدان به در می‌کند.

اقتصاد دولتی ایران از امتیازهایی برخوردار است که بخش خصوصی قادر نیست با آن رقابت کند. اقتصاد دولتی در ایران دچار فساد مالی و رانت‌خواری است و بخش ضعیف خصوصی درگیر بوروکراسی دست و پاگیر تحمیلی دولتی است. موانع بوروکراتیک و ایجاد سدهای غیرقابل عبور یا پرهزینه برای بخش خصوصی، مسبب فرار سرمایه، چه مالی و چه فکری از ایران است. در یک عبارت، مانع اصلی توسعه‌نیافتگی ایران سیاستی است که به هرج‌ومرج قانونی و نبود امنیت برای اقتصاد، به‌ویژه اقتصاد تولیدی منجر می‌شود.

توسعه در حوزه اقتصادی، که گاهی آن را رشد اقتصادی هم می‌نامیم، در دوره مدرن نیازمند حضور چهار عامل سرمایه، تکنولوژی، مهارت کاری و مدیریتی، و بازار جهانی است. تمام این عوامل امروز جهانی است و درعین حال به امنیت نیاز دارد. امنیت حاصل حکومت قانون، قدرت سیاسی مشروع برآمده از اراده مردم است. به دلیل نبود امنیت لازم، نه تنها سرمایه (مالی و فکری) به ایران وارد نمی‌شود، بلکه از ایران می‌گریزد و به بازارهای رقیب ایران وارد می‌شود. مانند فرار میلیاردها دلار سرمایه ایرانی به دبی و کشورهای دیگر و فرار مغزها، یعنی نیروی تربیت‌شده علمی با هزینه ایران به کشورهای غربی.

تکنولوژی پیشرفته در اختیار کشورهای قدرتمند غربی است که به دلیل رابطه خصمانه‌ای که ایران با آنها دارد، به‌سادگی وارد ایران نمی‌شود. کار ماهر نیز در

اختیار متخصصان است که در دوره جمهوری اسلامی بسیاری به خارج منتقل شده‌اند، و کادری تربیت‌شده علمی در خارج به ایران برگشته‌اند. اقتصاد ایران قادر نبوده است نیروهای متخصص را جذب کند و در رقابت‌های جهانی جذب کشورهای شده‌اند که خواست‌ها و امتیازهای مورد نظر آنها را بهتر و بیشتر فراهم کرده‌اند. و سرانجام تولیدات ایرانی برای آن‌که توسعه کمی و کیفی پیدا کنند باید استاندارد شده و در بازارهای جهانی با کالاهای هم‌نوع رقابت کنند تا ضمن توسعه خود، ایجاد کار و بالا بردن توان خرید داخلی، سرمایه‌های جدیدی را به ایران وارد کنند. شواهد نشان داده است که اقتصاد ایران کمتر از این ویژگی‌ها برخوردار بوده است. معمای توسعه‌نیافتگی ایران در این مشکلات نهفته است.

استفاده از الگویی مدرنیسم در دوره کنونی یعنی پی گرفتن الگوی جهانی توسعه. امروز موتور حرکت اقتصاد، تجارت کالا است، نه صدور مواد خام مانند نفت. برای توسعه اقتصادی ایران باید بتواند صادرات کالاهای غیرنفتی را از میزان واردات فزونی بخشد. درحالی‌که اقتصاد ایران سخت به صدور نفت وابسته است. ایران باید به جای نفت خام فرآورده‌های پتروشیمی و نفتی صادر کند تا ضمن حفظ منابع طبیعی، کار ایجاد کند.

یکی از مشکلات بزرگ، تورم و بیکاری روبه‌افزایش در ایران است. دولت برای خنثاکردن تورم دستمزدها را بالا می‌برد و یا یارانه می‌پردازد. این خود عامل مهم افزایش تورم است. افزایش تورم قیمت کار را در ایران بالا می‌برد. بالا رفتن قیمت کار سبب بالا رفتن ارزش تمام‌شده کالاهای خواهد شد، ضمن این که به تورم بیشتر در ایران دامن خواهد زد و امکان صادرات را در بازارهای خارجی پایین خواهد آورد، زیرا رقابت را با کالاهای مشابه مشکل می‌کند. امروز حدود ۶۰ کشور در جهان اتومبیل تولید می‌کنند. دستمزد بالا سبب خواهد شد که توان رقابت ایران برای فروش اتومبیل‌های ایرانی دشوار شود. مگر آن‌که به زیان و با یارانه دولتی فروخته شود، که این خود مشکل‌زاست. گذشته از این، کیفیت نازل کالاهای ایرانی سبب خواهد شد که تمایل برای مصرف کالاهای خارجی در ایران بالا بماند و همین امر باز سرآخر میزان بیکاری را بالا می‌برد.

شک نیست که باید صنایع ملی و داخلی را تقویت کرد. در تقویت صنایع ملی سیاست‌های کلان دولت، از جمله وام‌های طولانی‌مدت و کم‌بهره برای تشکیل سرمایه‌های تولیدی بخش خصوصی تعیین‌کننده است. برای توسعه و رشد اقتصادی نسخهٔ ایرانی و وطنی وجود ندارد. توسعه تعریف مشخص و جهانی دارد و عوامل آن نیز جهانی و با شاخص‌های اقتصادی و اجتماعی سنجیده می‌شوند. مدرنیسم ایرانی، مانند دموکراسی ایرانی یا حقوق بشر اسلامی پدیدهٔ ساختگی و من‌درآوردی است که موجودیت خارجی ندارد. مدرنیسم با ویژگی‌های جهان‌شمول، تمدن غالب جهانی دورهٔ کنونی است و هیچ تمدنی وجود ندارد که در برابر آن بدیلی نشان دهد.



## درباره عقب‌ماندگی ایران مصاحبه روز آنلاین با کاظم علمداری

روز آنلاین - در فاصله انتشار کتاب تاکنون، در نگاه شما به دلیل عقب‌ماندگی ایران، تغییر و تحولی ایجاد شده است یا خیر؟

دکتر کاظم علمداری - کتاب من درباره دلایل عقب‌ماندگی تاریخی ایران است. بنابراین، آنچه در دهه گذشته رخ داده است در بعد تاریخی تفاوتی ایجاد نکرده و نمی‌کند. آنچه به پرسش شما برمی‌گردد این است که نه تنها در دهه گذشته، بلکه در ۳۵ سال گذشته، برخی از کشورهایی که همانند ایران از غرب عقب مانده بودند قادر شده‌اند بخشی از عقب‌ماندگی تاریخی خود را جبران و فاصله خود را با غرب کم کنند. متأسفانه، ایران جزو این کشورها نبوده است. سرعت تغییرات بالاتر رفته است. در همین ده سال گذشته، کشورهای غربی باز به پیشرفت‌های جدیدی دست یافته‌اند که ایران از آن‌ها محروم مانده است.

من اخیراً مقالاتی با عنوان «آیا ایران بار دیگر عقب می‌ماند؟» نوشته‌ام. بررسی مقدماتی من از ۵۰ سال گذشته نشان می‌دهد که ایران به شدت در معرض خطری دیگر قرار گرفته است که احتمال دارد یک بار دیگر در تاریخ عقب بماند.

توجه داشته باشیم، عقب‌ماندگی و پیشرفت پدیده‌های نسبی‌اند. ممکن است گفته شود که ایران نسبت به گذشته صاحب شهرهای پرزرق و برق‌تری شده‌است. این درست است، ولی زمانی که آمار و ارقام را معیار ارزیابی قرار دهیم به واقعیت‌هایی پی می‌بریم که در ظاهر دیده نمی‌شوند و آن خطری است که به ما نزدیک می‌شود. یک نگرش علمی به ظواهر جامعه بسنده نمی‌کند. اگرچه با ارزیابی ظواهر هم، اگر به شهرهای بزرگ و مناطق مرفه شهر محدود نشود، می‌توان مشکلات را شناخت.

اخیراً عیسی کلانتری، وزیر اسبق کشاورزی ایران، هشدار داده‌است که در سی سال آینده بخشی از فلات ایران، یعنی چندین استان ایران خشک و غیرقابل زندگی خواهد شد. این واقعیت را نمی‌توان از ظواهر پرزرق و برق شهرها شناخت. تخصص و دسترسی به اطلاعات لازم است. اگر به این‌گونه هشدارها توجه نشود و راه‌های پیش‌گیری و جبران آن به کار گرفته نشود، شک نباید کرد که ایران قربانی یک عقب‌ماندگی تاریخی دیگر خواهد شد. با مطالعه برای علت‌یابی این فاجعه انسان‌ساخته متوجه می‌شویم که مدیریت غلط و غیرتخصصی روحانیان و نظامیان، کاربرد شیوه‌های نسنجیده و غیرعلمی استفاده از منابع آب‌های زیرزمینی ایران عامل این وضعیت بوده است. جبران و وارونه کردن آنچه تا به حال رخ داده نیز کار آسانی نیست.

نکته قابل توجه دیگر، وابستگی روزافزون ایران به درآمد نفت و افزایش میزان واردات نسبت به صادرات غیرنفتی است. این خود نشان دیگری از عقب‌ماندگی است. درحالی‌که بحث فاصله گرفتن از وابستگی به درآمد نفت چند دهه است که بازمانده است. اقتصاد تک‌محصولی، و آن هم محصولی که کنترل آن در دست نوسانات بازار جهانی است، می‌تواند عقب‌ماندگی را دائمی کند. آنچه تا به حال، یعنی در مدت ۳۵ سال گذشته رخ داده است، از عقب‌ماندگی ایران از کشورهای هم‌ردیف خود، مانند کشورهای جنوب شرقی آسیا و برخی از کشورهای آمریکای لاتین، که درآمد نفتی هم ندارند و در زمان انقلاب ۱۳۵۷ هم‌سطح ایران بودند، خبر می‌دهد. همچنین، مقایسه آماری نشان از عقب‌ماندگی ایران در دوره جمهوری اسلامی نسبت به دوره پیش از انقلاب می‌دهد. مگر انقلاب برای عقب



ماندن رخ داد؟

س- در پرتو حوادث سال‌های اخیر، نقش دین را در عقب‌ماندگی ایران چه‌گونه ارزیابی می‌کنید؟

کاظم علمداری - یکی از عوامل عقب‌ماندگی تاریخی جوامع، از جمله ایران ادغام نهاد دین و دولت است. وقتی کل جامعه تابع نهاد دین بشود با مشکلات ساختاری فراوان روبه‌رو می‌گردد. دین یکی از نهادهای اصلی جامعه است و باید مستقل بماند. سایر نهادهای اساسی جامعه، مانند دولت، سیستم اقتصادی، خانواده، دستگاه حقوقی، آموزش و پرورش، رسانه‌ها، دستگاه نظامی و غیره همه باید مستقل از یکدیگر عمل کنند، نه زیر کنترل و مدیریت نهاد دین.

بسیاری از صاحب‌نظران برجسته تاریخ، مانند آدام اسمیت، پدر سرمایه‌داری لیبرال، و کارل مارکس، بنیان‌گذار سوسیالیسم، پیشرفت جوامع را تابع تقسیم کار می‌دانند. اولین تقسیم کار میان نهادهای اجتماعی باید انجام بگیرد. این ویژگی جوامع مدرن است. هر یک از نهادهای یادشده در بالا وظیفه و کارکردی متفاوت دارند که تنها در استقلال از دیگر نهادها ممکن است. مثلاً دستگاه قضایی اگر استقلال نداشته باشد، قانون و عدالت بی‌معنا می‌شود و امنیت از بین می‌رود. اگر دستگاه رسانه‌ای جامعه استقلال نداشته باشد، اعتماد از بین می‌رود و آن تبدیل به ابزار سودجویی و منافع گروهی می‌گردد. اگر دین استقلال نداشته باشد، به فساد و بی‌اخلاقی کشیده و به ابزار تسویه‌حساب‌ها بدل می‌شود.

متأسفانه، در ایران این اصول رعایت نشده و نمی‌شود. این شیوه کشورداری خودبه‌خود باعث عقب‌ماندگی جامعه می‌شود. امروز دین بر تمام نهادهای جامعه سلطه دارد. ابزار اعمال قدرت، یعنی نیروی نظامی نیز در خدمت آن‌هاست. با سلطه نهاد دین و نظامیان بر جامعه، استقلال دستگاه قضایی، نهاد قانون‌گذاری و دستگاه اجرایی دولت از بین می‌رود. بی‌اعتمادی و ناامنی، فساد گسترده و سقوط اخلاقی از ویژگی‌های غالب جامعه ما شده‌است. شک نباید کرد که با ادامه این وضعیت جامعه عقب می‌ماند، زیرا حداقل آن‌که سرمایه‌های فکری، علمی و مالی

و عوامل پیشرفت جامعه آنچنان که تا به حال دیده شده است، تحمل این وضعیت را ندارند و ایران را ترک می‌کنند.

نمونه تاریخی سلطه دین بر جامعه وضعیت اروپا در قرون وسطا بود که می‌تواند سرمشقی برای ایران باشد. در دوره‌ای از تاریخ اروپا کلیسای کاتولیک بر قدرت سیاسی و از آن راه بر بخشی از اقتصاد و دستگاه قضایی سلطه پیدا کرد. این سلطه سبب شد که بر زندگی عادی مردم نیز دخالت کند و معیار رفتار و افکار مردم را ارزش‌ها و قوانین خودساخته دینی قرار دهد. این امر نه تنها باعث شد که کلیسا مانع رشد و پیشرفت علمی و خلاقیت‌های آزاد انسانی بشود، جوامع را نیز از درون و برون به خشونت و فساد کشاند. قدرت بی‌قاعده و قانون و انحصاری معمولاً سیری‌ناپذیر است. متأسفانه، ایران وضعیت مشابهی پیدا کرده است. نسل جوان این وضعیت را تحمل نخواهد کرد و روحانیت تیشه به ریشه خود می‌زند؛ یعنی مردم را از این نهاد فراری می‌دهد.

ادغام دین و دولت هر دو نهاد را به فساد می‌کشاند و مشکلات عدیده‌ای می‌آفریند که عقب‌ماندگی یکی از آنهاست. به قدرت رسیدن روحانیت، دین را به دین دولتی و بخشی از جامعه روحانیت را به حقوق‌بگیران دولت بدل و دین را به خشونت دولتی آغشته کرده است. از اهرم دولت برای استفاده ابزاری از دین، به‌ویژه در تحریک مردم علیه مخالفان و رقبای خود استفاده می‌کنند، و درمقابل کسانی را که به خدمت گرفته‌اند از منابع مالی و امتیازهای دیگر دولتی بهره‌مند می‌سازند. اینها ستم چند جانبه به مردم است. این بده‌بستان‌های حساب‌شده فساد نهادینه‌شده در دولت و دین را به درون جامعه و مناسبات مردم نیز منتقل می‌کند.

واقعیت دیگر این است که روحانیت به فکر زندگی مردم نیست. آنها در صورت صادق بودن به فکر آخرت مردم‌اند. بنابراین، همه چیز را فدای این اعتقاد دینی خود می‌کنند. به‌عنوان مثال، پوشاندن موی سر زنان برایشان مهم‌تر از مقابله با فقر و بی‌عدالتی و فساد و آسیب‌های اجتماعی است. آنها از روز نخست گفته‌اند که برای اقتصاد انقلاب نکردند. اما اقتصاد ستون فقرات جامعه است. به همین دلیل آنها وعده آب و برق و اتوبوس مجانی به مردم می‌دادند که مردم را به خود

جلب کنند. ولی نه تنها هیچ زمان این امکانات مجانی نبود، بلکه امروز هزینه آنها کمرشکن شده است.

روحانیان درست در شرایطی که رشد اقتصادی و پیشرفت جامعه مشروط به پیوند اقتصاد ملی با اقتصاد جهانی شده است تا بتوانند از امکانات جوامع پیشرفته استفاده کنند، به ستیزه با آنها برخاسته‌اند. متحدان روحانیت در قدرت، یعنی سپاه پاسداران به عامل سرکوب مردم بدل شده است. میلیاردها دلار صرف نگهداری رژیم دیکتاتوری اسد در سوریه می‌کنند. نگرش این گروه نیز نسبت به عوامل پیشرفت جامعه غلط است. آنها قدرت را در دست‌یابی به سلاح‌های پیشرفته‌تر می‌بینند. درحالی‌که امروز قدرت در تولید، دستاوردهای علمی، تکنولوژی اطلاعاتی، تجارت جهانی و رضایت‌مندی مردم است که حکومت روحانیون کشور ایران را از همه آنها محروم کرده است.

جامعه زیر سلطه روحانیت از رشد اقتصاد صنعتی و تأمین نیازمندی‌های کشاورزی بازمانده است. به طوری که امروز تنها ۴۴ درصد نیازمندی‌های کشاورزی در داخل تولید می‌شود. به دلیل حکومت و مدیریت روحانی - نظامی، تورم و بیکاری به سطح بسیار بی‌سابقه‌ای، حتا در جهان رسیده است. در زمینه فرهنگی، هنری و مناسبات انسانی نیز وضع بهتر از این نیست. آنها برای رفع آسیب‌های اجتماعی که محصول همین شرایط است، راهی جز افزایش میزان مجازات‌ها و کاربرد خشونت بیشتر نمی‌شناسند. دائماً در حال ایجاد ترس و وحشت در جامعه‌اند تا مردم را ساکت کنند. این شیوه‌های غیرعلمی و نسنجیده مربوط به دوران گذشته است. همه این واقعیت‌ها نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی خود به عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران بدل شده است.

س - رویدادهای سال‌های اخیر (شکست اصلاحات، برآمدن احمدی‌نژاد) معلول عقب‌ماندگی ایران است یا از علل ادامه آن؟

کاظم علمداری - احمدی‌نژاد عارضه طبیعی ساختار قدرت دینی - نظامی ایران است. او با حمایت نهادهای معتبر و قدرتمند نظام مانند سپاه پاسداران، بسیج و

بیت رهبری به قدرت رسید. چرا از چنین شخصی حمایت شد؟ به دلیل آن که او حامل ارزش‌ها و سیاست مشترک آن‌ها بود. وقتی چنین شخصی به قدرت می‌رسد ارزش‌های حاکم بر همین ساختار را تقویت و بازتولید می‌کند. در دوره‌ای که او به قدرت دولتی دست پیدا کرد، باور مردم عامی به معجزات چاه جمکران بالا گرفت، زیرا او خود حامل چنین ارزشی است. مردم به جای تلاش برای یافتن دلایل وضعیت اسفناک خود به خرافات نامه‌نگاری با چاه جمکران متوسل شدند. این ویژگی برجسته انسان در مانده است که دستش از همه جا کوتاه مانده است. مردم در شرایطی دیگر به دولتی که وعده اصلاحات می‌داد، رأی دادند. آنها مردم دیگری از جامعه ما بودند و هستند. برخلاف کسانی که بخشی از آرزوهایشان را در آخرت جستجو می‌کنند، این بخش از جامعه می‌خواهد در این دنیا زندگی کند. آنها مردمی هستند که آزادی و امنیت برایشان مهم است، نه ثواب آخرت. خاتمی و اصلاح‌طلبان از درون یأس و ناامیدی دو دهه، برای زندگی بهتر بیرون آمدند. مردم با وعده‌های خوش آزادی، دموکراسی و جامعه مدنی به خاتمی و یاران او رأی دادند. ولی اصلاح‌طلبان بیش از آن که نگران اصلاح نظام، آزادی جامعه و وعده‌های خود باشند، نگران حفظ نظام جمهوری اسلامی بوده‌اند. به عبارت دیگر، مردم به آقای خاتمی رأی دادند که به خودکامگی سیاسی خاتمه دهد، اما او در نهایت اعلام کرد که برای حفظ نظام آمده‌است. مگر حفظ نظام چیزی جز خودکامگی بوده است؟ آزادی، دموکراسی، جامعه مدنی، حقوق برابر شهروندی هم عوامل و محصول توسعه و پیشرفت جامعه است که اصلاح‌طلبان هم، چه در درون دایره قدرت و چه در حاشیه آن، قادر به ایجاد آنها نشدند. به همین دلیل در شرایطی که مردم از اصلاح‌طلبان سرخورده و ناامید شده بودند، احمدی‌نژاد با وعده‌های دروغین مقابله با فقر و فساد و تبعیض سر برآورد و آرای مردم مستأصل، حتا بخشی از حامیان اصلاح‌طلبان را جلب کرد. چهار سال گذشت و مردم مصائب ناشی از ریاست جمهوری احمدی‌نژاد را، که از حمایت کامل همه اصول‌گراها، از جمله رهبر و سپاه پاسداران برخوردار بود، در عمل تجربه کردند. اما دیدیم که چه‌گونه بار دیگر او را با تقلب و کودتا برای چهار سال دیگر در مقام ریاست جمهوری نگاه داشتند. این‌ها فساد و از موانع رشد و

پیشرفت جامعه است.

در انتخابات اخیر، مردم از وحشت تکرار دوره مصیبت بار احمدی نژاد، این بار توسط سعید جلیلی، درست در آخرین روزها باز از روی استیصال به کاندیدای دیگری رأی دادند که وعده حل مشکلات مردم را داده است. مشکلاتی که توسط حکومت ساخته شده و می شود، اما دولت بخشی از ساختار قدرت جمهوری اسلامی است و ناتوان از پیشبرد وعده های خود. مردم در اوج استیصال کسی را انتخاب می کنند که تغییر ایجاد کند، ولی هم زمان آرای مردم به حساب موافقت با نظام جمهوری اسلامی و کلیه عوامل سرکوب و تخریب زندگی مردم گذاشته می شود. این یک چرخه باطل است که جامعه ایران گرفتار آن مانده است و ممکن است به سادگی پایان نیابد.

س - چه باید کرد که باز هم عقب نمانیم؟

کاظم علمداری - عقب ماندگی محصول ساختار قدرتی است که انقلاب ۱۳۵۷ برای مردم ایران به بار آورده است. این ساختار دو ویژگی برجسته دارد. یکی نگرش دینی، ایدئولوژیک و سیاسی به رشد و پیشرفت که آقای خامنه ای برای کارشناسان اقتصادی و توسعه تعیین کرده است، و دومی غرب سیتزی است. این دو باید پایان بپذیرد.

همچنین، برای متوقف کردن روند عقب ماندگی باید ساختار قدرت حقیقی و حقوقی حاکم تغییر کند. انتخابات، اهرمی که مردم خود را پای بند آن می دانند، قادر نیست این ساختار را تغییر دهد. انتخابات حداکثر حرکتی است در دورن دایره بسته جمهوری اسلامی است، یا چرخه باطل که گریز از آن محال به نظر می رسد. چرا؟ زیرا از یک سو مردم راهی جز توسل به صندوق های رأی ندارند و نمی خواهند داشته باشند؛ آنها هزینه و ثمره انقلاب و خشونت و براندازی را هم در ایران و هم در جوامع دیگر دیده اند. و از سوی دیگر، با این اهرم در بهترین حالت مردم کسی را انتخاب می کنند که آن فرد (مانند خاتمی یا روحانی) به طور قانونی مجبور و موظف است از ساختار قدرت سیاسی که او را زیردست

می‌شناسد و باید تابع شخص دیگری - یعنی رهبر - باشد، پیروی کند. به عبارت دیگر، اقدامات اصلاحی رئیس جمهور اصلاح طلب، یا اعتدال طلب، نباید در برابر اراده مطلق رهبر که قانونی هم هست، قرار بگیرد. این بن بست استراتژیک انتخابات در این نظام، و در عین حال رمز تداوم قدرت مطلق ولایت فقیه است. چون انتخابات مطابق قانون جمهوری اسلامی آزاد نیست. بنابراین، به طور نظری و قانونی، جامعه ایران هرگز نمی‌تواند از این چرخه باطل خارج شود. زیرا مردم برای تغییر آن و عبور از وضعیت حاکم، هم‌زمان در عمل با رأی خود مشروعیت جدیدی برای نظامی می‌سازند که نمی‌خواهد تغییری در این وضعیت به وجود آید. مثل این می‌ماند که شخصی به شخص دیگر بگوید من به تو یک میلیون تومان می‌دهم، به شرط آن که تو هم به من یک میلیون تومان بدهی. نتیجه این بده‌بستان صفر است. به عبارت دیگر، عمر جمهوری اسلامی در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی، ابدی است. مگر آن که رهبر، خود علیه نظام قیام کند یا مردم نخست، جنبشی برای تغییر قانون اساسی کنونی به وجود آورند و براساس قانون اساسی جدید، فرد منتخب مردم در انتخابات رقابتی و آزاد و منصفانه و دوره‌ای، نه مادام‌العمر، رأس قدرت و تصمیم‌گیرنده نهایی و پاسخ‌گوی رأی‌دهندگان باشد، و در کنار آن، مجلس قانون‌گذاری وجود داشته باشد که از نمایندگان واقعی مردم تشکیل شده باشد.

## روش «پرهیز از خشونت» و جنبش‌های اجتماعی معاصر

گفتگوی سایت مدرسه فمینیستی با دکتر کاظم علمداری  
جواد موسوی خوزستانی

جواد موسوی خوزستانی: آقای علمداری، در ارتباط با وقایع اخیر و حضور جنبش نوپدید موسوم به جنبش سبز در ایران، پرسش‌ها فراوانند ولی شاید بخش اعظم سؤال‌ها و ابهام‌ها به خشونت‌های اعمال شده در جریان حوادث پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸، مربوط باشد؛ خشونت‌هایی که آن‌قدر غافلگیرکننده بوده‌اند که هنوز پس از گذشت بیش از چهارماه، فعالان جامعه مدنی و بسیاری از اندیشمندان ایرانی جهت یافتن پاسخی قانع‌کننده در مورد حضور مخرب این پدیده شوم و مشخص کردن ریشه‌های آن، به تکاپو هستند. این کوشش دسته جمعی و مسئولانه که در واقع برای کنترل و منزوی ساختن رفتارهای خشونت‌آمیز در ایران صورت می‌گیرد ابعادی ایجابی دارد و سعی می‌شود که تکیه گاه‌هایی برای پیشبرد صلح‌آمیز مبارزه جهت استقرار دموکراسی و عدالت در جامعه کشف و در یک پروسه‌ای بتواند در روابط سیاسی ما، مستقر شود. زیرا به نظر می‌رسد که در غیر این صورت، جامعه مدنی ایران با بن‌بستی ناخواسته روبرو شود و نتواند در عمل، دستاوردی داشته باشد؛ و بسا که چنین بن‌بستی، مجوز اخلاقی و مشروعیت سیاسی برای اعمال خشونت متقابل را بسترسازی کند. نظر شما چیست؟

دکتر کاظم علمداری - پیش از ورود به بحث، می‌خواهم یک اصل مهم را در سراسر این مصاحبه در نظر داشته باشید: هر دولت یا حکومتی که مشروعیت‌اش را از دست بدهد بر اثر مقاومت مردم، اندک اندک راه زوال را طی خواهد کرد، اما حکومتی که مشروعیت داشته باشد جنبش مردم چه با روش خشونت‌بار و چه غیرخشونت‌بار قادر نخواهد بود موقعیت‌اش به خطر بیاندازد. کافی است تجارب سال‌های اول پس از انقلاب را مرور کنید. بنابراین، اصل بر مشروعیت داشتن و مشروعیت نداشتن حکومت است. وقتی مشروعیت حکومتی از دست رفت، نه تنها فشار انباشت‌شده از بیرون، رژیم را به چالش می‌کشد، بلکه تزلزل از درون نیز مانند خوره، اراده حکومت‌گران را خواهد خورد و آن‌ها را در برابر هم قرار خواهد داد. به طوری که سرکوب‌های امنیتی به درون نظام نیز کشیده می‌شود. زیرا نظام انحصارگر و زورمدار هیچ‌گونه مخالفت و انتقادی را تحمل نمی‌کند. با خشونت و سرکوب بیشتر نمی‌توان مشروعیت به دست آورد بلکه برعکس، باز هم مشروعیت نظام هرچه بیشتر از بین می‌رود.

و اما در باره پرسش شما. در درجه نخست باید گفت که این بن‌بست ربط چندانی به جامعه مدنی ندارد بلکه به نیروی مقابل آن، یعنی به دولت و حکومت مربوط می‌شود زیرا حکومت با رفتار غیر دموکراتیک خود، این بن‌بست را به وجود آورده است. جامعه مدام در حال تغییر است. ذهنیت مردم مدام تغییر می‌کند. دگرگونی‌ها جهانی در تمام حوزه‌های چه صنعتی، چه سیاسی و چه فرهنگی بر افکار مردم اثر می‌گذارد و انتظارات جامعه را عوض می‌کند. گذار از نظام‌های خودکامه و مطلقه برای مردمی که به حقوق شهروندی خود واقف شده‌اند یک انتظار مشروع است. این بخشی از توسعه و پیشرفت جامعه است. حکومت نیز باید به موازات آن خود را اصلاح کند. اگر حکومت تن به اصلاحات ندهد و خواست‌های مشروع و قانونی مردم را با خشونت بیشتر پاسخ دهد، به طور طبیعی کسانی که شیوه «مقابله به مثل» را تجویز می‌کنند برای روش کارشان مشروعیت توجیهی پیدا می‌کنند. اما شیوه مقابله به مثل، یک واکنش است. در حالی که اتخاذ شیوه مبارزه علیه استبداد دولتی، باید کنشی باشد. یعنی جنبش باید خود،



ابتکار عمل را به دست گیرد و راه و روش مؤثر و ممکن مبارزه را، صرف نظر از این که حکومت می‌خواهد چه جهتی به جنبش بدهد، تعیین نماید. رژیم محمدرضا شاه دست آوردهای خوبی در توسعه و پیشرفت صنعتی داشت، اما به خواست‌های سیاسی مردم که به موازات آن رشد کرده بود بی‌توجه ماند.

**دوم**، مبارزه خشونت بار، در گام نخست، محتاج یک پیش زمینه‌ی اعتقادی در افکار عمومی است: اعتقاد به خشونت به عنوان تنها ابزار تحول باید ابتدا به یک باور عمومی تبدیل شده باشد. این فاکتور در ایران امروز، به دلایل بی‌شماری، غایب است. از سوی دیگر، مبارزه قهرآمیز غالباً یک مبارزه حرفه‌ای و شبه‌نظامی است و افراد معمولی نمی‌توانند در آن شرکت کنند، زیرا نیاز به آموزش‌های نظامی دارند. در حالی که مبارزه غیرخشونت‌بار محدودیتی به وجود نمی‌آورد و همگان فارغ از تفاوت‌های سنی، جنسیتی، تدارکاتی و آموزشی می‌توانند در آن شرکت کنند و تاثیرگذار باشند. وجه امتیاز جنبش‌های اجتماعی معاصر در وسعت آنهاست، و گرنه به سادگی سرکوب می‌شوند. جنبش خالی از خشونت با ریسک و هزینه پائین‌تری همراه است و مردم بیشتری توان شرکت در آن را دارند. البته می‌توان پیش‌بینی کرد که به‌کارگیری روش‌های خشونت‌بار پراکنده در برابر خشونت‌های دولتی به‌طور موازی در کنار روش‌های آرام شکل بگیرد و کارش هم نمی‌توان کرد و گروه‌هایی از مردم - به‌ویژه جوانان پرشور - را هم بسیج خواهد کرد. از قضا قدرت حاکم از واکنش خشونت‌آمیز استقبال خواهد کرد، زیرا آن گاه می‌تواند توجیه‌گر سرکوب دولتی باشد. کما این که وقتی خشونتی در کار نباشد، عوامل دولتی را مأمور ایجاد آن می‌کنند تا هم شرکت‌کنندگان در تظاهرات آرام را به آن سو بکشانند و هم توجیه سرکوب بیشتر به‌دست آورند و هم فعالانی را که دستگیر می‌کنند با اتهام‌های سنگین‌تری روبرو سازند. به این وضعیت پارادوکس سرکوب گفته می‌شود. این در حالی است که وقایع چندماه گذشته (حتا تظاهرات هفته‌های اخیر مثل روز قدس و ۱۳ آبان) آشکارا ثابت کرد که مردم اساساً گرایشی به کاربرد خشونت ندارند. بنابراین اگر منظور شما از بن‌بست، این

«دوگانگی» است باید گفت این بن‌بست هنوز در مرحله جنینی قرار دارد و مانعی بر سر راه مبارزه مسالمت‌آمیز مردم ایجاد نکرده است. که اگر ایجاد کرده بود ما با حضور گسترده و میلیونی مردم در روزها و مناسبت‌هایی همچون روز قدس و ۱۳ آبان، روبرو نبودیم.

س - پرسش دیگر، مسئله تغییر احتمالی شرایط مبارزه و حق خواهی است، تغییری که ممکن است به خاطر تنگنا و فشارهای بی‌حد دولتی به وجود آید. وقوع این احتمال، که به عنوان یک دغدغه و نگرانی در بین گروهی از روشنفکران مطرح است بلافاصله این پرسش را بوجود می‌آورد که: آیا واقعاً شرایط مساعدی (چه آشکار، و چه به صورت پنهان و بالقوه) برای کاربست روش‌های خشونت‌آمیز در ایران وجود دارد؟ و اگر به هر دلیلی ایجاد شود آیا می‌تواند مردم را به حقوق و خواسته‌هایشان برساند؟

کاظم علمداری - شیوه‌های قهرآمیز مبارزه مستلزم حضور فعال ابزارها و لوازم خاص این نوع مبارزه است. از جمله: سازمان‌های زیرزمینی جنگاور و متخصص، تصمیم قاطع به تخریب خشونت‌بار پایه‌های نظم موجود، باور عمیق به آرمان‌های کلان‌مقیاس (ایمان به تحقق آرمانشهرهای خیالی)، و پذیرش آینده‌ای بهشت‌گونه که از پس پیروزی انقلاب حاصل می‌شود. شما می‌بینید که در حال حاضر هیچ‌یک از این مؤلفه‌ها در جنبش مردم و در ذهنیت و شیوه‌های مبارزاتی ایرانیان وجود ندارد یا اگر هم به طور پراکنده و بالقوه وجود داشته باشد اساساً قابلیت تاثیرگذاری و جهت‌دهی به جنبش را ندارد. به همین دلایل به نظر من دوران مبارزه خشونت‌آمیز و انقلاب‌های سرخ در ایران سپری شده است. حالا اگر بخواهم تیتروار این مؤلفه‌ها را توضیح بدهم باید بگویم که مبارزه قهرآمیز و خشونت بار در کل به پنج عامل ذهنی و عینی جامعه، یعنی: پذیرا بودن این شیوه از مبارزه، رهبری متمرکز و هماهنگ با این روش، سازماندهی متناسب همراه با استراتژی و تاکتیک‌های نظامی مناسب، تعادل قدرت دو طرف، و امکانات لجستیکی ضروری بستگی دارد. بنابراین، کار برد خشونت وابسته به اراده افراد و حتا رهبری نیست. اگر شرایط اش فراهم باشد رهبری آن هم به‌وجود

می‌آید. ارزیابی از شرایط کنونی نشان می‌دهد که عوامل بالا در جامعه ایران وجود ندارند و جنبش مدنی در آن سو حرکت نمی‌کند. در شرایط کنونی اگر جنبش خالی از خشونت مردم به سمت کاربرد خشونت پیش برود مسئول مستقیم آن، دولت است که ممکن است با دست خود، جامعه را به میدان جنگ داخلی و خون ریزی بدل کند. شک نباید کرد اگر جنگ داخلی رخ دهد پای نیرو های خارجی هم به ایران باز خواهد شد.

نکته دیگر در تحلیل شرایط کنونی جامعه این هست که روش پرهیز از خشونت به عنوان «استراتژی» جنبش کنونی مطرح می‌گردد، نه یک «تاکتیک». این استراتژی بر اصولی استوار است. جنبش‌های خشونت‌پرهیز اهدافی دارند که باید به‌طور مستمر در پی آن‌ها باشند. در حالی که کاربرد خشونت علیه خشونت‌گران حکومتی، هرچند می‌تواند بر زخم‌ها و صدمات برخی از مردم آسیب‌دیده، مرحم بگذارد، ولی هیچ تضمینی وجود ندارد که مردم را به اهداف انسانی‌شان نزدیک سازد. جنبش سبز می‌تواند در تاکتیک‌هایی که به کار می‌گیرد بسیار انعطاف داشته باشد. ولی نسبت به استراتژی باید تا رسیدن به اهداف خود، از جمله محو ریشه‌ای و همه‌جانبه‌ی خشونت و ستمگری، ثابت قدم بماند. در همراهی با این استراتژی است که می‌توان و باید همه ابزارها، اندوخته‌ها و سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی را علیه سرکوب و خشونت‌گری بسیج کرد.

می‌دانیم که «استراتژی» بر اساس مطالعه و ارزیابی از شرایط مشخص تاریخی، تعیین می‌گردد. شیوه مبارزه بی‌خشونت در کشور ما بر اساس ارزیابی از ذهنیت و عینیت کنونی جامعه ایران و جهان به‌وجود آمده است. باید قبول کنیم که ذهنیت جامعه، پذیرای کاربرد خشونت نیست. به دو دلیل عینی: نخست روش خشونت‌بار، پُر مخاطره است و همان‌طور که قبلاً هم گفتم گروه‌های محدودی در آن شرکت می‌کنند. به ویژه آن‌که نیروهای سرکوبگر دولتی از شقاوت‌بارترین شیوه‌های سرکوب علیه فعالان جنبش سبز استفاده می‌کنند. در حالی که جنبش به شرکت وسیع و حضور اکثریتی مردم نیاز دارد. بسیج همه جانبه و سراسری مردم برای کسب حقوق شهروندی خود می‌تواند به بزرگترین و قوی‌ترین سلاح

علیه دیکتاتوری بدل شود. قدرت نه در سلاح، بلکه در سازماندهی و تشکیلات مردم وایسته است.

دوم این که تجربه نشان داده که نتایج روش‌های خشونت‌آمیز، واقعاً غیر قابل پیش‌بینی و کنترل است. در حالی که جنبش کنونی می‌خواهد بر آن‌چه به دست می‌آید کنترل داشته باشد. جنبش سبز نمی‌خواهد یک گروه برود و گروه دیگری به قدرت برسد. می‌خواهد به دموکراسی و جامعه مدنی و آزادی برسد. تجارب گذشته چه در ایران و چه در جهان نشان داده است که از دل خشونت و تقابل و قهر، این نتایج حاصل نمی‌شود.

افزون بر این، کاربرد خشونت دولتی بیش از پیش، از مشروعیت حاکمیت می‌کاهد. زیرا گروه‌های بیشتری معترض عمل ضد انسانی آن می‌شوند. اما اگر جنبش مدنی هم در برابر دولت دست به خشونت بزند، در عمل خشونت دولتی توجیه می‌شود. امکان توجیه آن توسط قدرت حاکم بسیار آسان تر از نیروهای اپوزیسیون است. ما نمونه‌هایی از این دست را در چند ماه گذشته دیده‌ایم. سرکوبگران بیش از گذشته، مشروعیت خود را از دست داده‌اند. شکاف درون حاکمان عمیق‌تر شده است. برخی از روحانیون دولتی کنار کشیده‌اند و برخی علنی به سرکوب‌ها اعتراض کرده‌اند. این واقعیت‌ها درس بزرگی برای هر دو طرف است. دلیل اصلی آن هم، از یک سو کاربرد خشونت بی‌رحمانه از طرف نیروهای نظامی و دستگاه قضایی است؛ و از سوی دیگر، پرهیز مردم از «مقابله به مثل» است. در حالی که بسیار آسان بود که در مواردی، مردم عناصر سرکوب را به شدت تنبیه کنند.

س - آیا خود شما می‌توانید تضمین بدهید که نتایج روش‌های بی‌خشونت، قابل پیش‌بینی است؟ من بحث مسئولانه جنابعالی را می‌فهمم که «نتایج روش‌های خشونت‌آمیز، غیرقابل پیش‌بینی و کنترل است» اما روی دوم سکه را متوجه نمی‌شوم چرا که مردم ما وقتی هم که به مسالمت‌آمیزترین شکل ممکن، به خیابان می‌روند و پیگیر سرنوشت رأی‌شان می‌شوند به خشن‌ترین شکل ممکن، با آنها برخورد می‌شود. پس شاید بشود نتیجه گرفت که بکارگیری روش‌های مسالمت‌آمیز هم، لزوماً نتایج قابل

پیش‌بینی به بار نمی‌آورد. یعنی انگار مسالمت‌آمیز بودن یک جنبش مردمی - مثل جنبش سبز - کمک زیادی به پیشبرد مطالبات نمی‌کند بلکه گویا نوع برخوردی که حکومت‌ها در مواجهه با جنبش‌های مردمی به کار می‌گیرند نقش تعیین‌کننده دارد.

کاظم علمداری - یک نکته را همواره باید به خاطر داشته باشید و آن این که روش حکومت‌های مستبد در مواجهه با جنبش آزادی‌خواهی مردم، غالباً سرکوب و خشونت و زندانی کردن، و افزایش مجازات‌های سنگین مانند اعدام است. سرکوب جنبش‌های دموکراسی‌خواهی توسط دولت‌های مستبد که پدیده جدیدی نیست. اما این جامعه است که می‌تواند با خردمندی، مقاومت مدنی و دوراندیشی، دولت را از این توان بیاندازد تا قادر نباشد از ابزار سرکوب و خشونت مانند نیروهای نظامی استفاده کند. ولی این زمانی رخ می‌دهد که نیروهای نظامی هم به غیرمشروع بودن دولت پی ببرند. اصولاً سه منشأ قدرت اقتصادی، سیاسی/نظامی، و اعتقادی، برای مشروعیت و بقای حکومت لازم است. اما اگر اعتقاد بر مشروع بودن حکومت در میان نیروهای نظامی باقی نماند قدرت حکومتی مانند برف آب می‌شود.

اگر اعتقاد به مشروعیت دولت باقی مانده باشد، کاربرد خشونت از سوی جنبش سبز نه فقط بی اثر است بلکه با سرکوب خشن‌تری از سوی حکومت روبرو می‌شود. در حالی که اگر اعتقاد به مشروعیت دولت از بین برود نیروهای نظامی نیز جبهه دولتی را ترک کرده و به مردم ملحق می‌شوند یا در مواردی با مردم همراهی می‌کنند. استراتژی جنبش عدم خشونت باید بر این اصل و قاعده استوار باشد. بنابراین اگر امروز از طرف جنبش سبز خشونت اعمال شود به سادگی از درون شکسته می‌شود. بی توجهی به خصلت و ترکیب جنبش سبز و تجویز راه و روش خشونت در برابر خشونت دولت، در عمل علیه خود جنبش و به سود دولت خشونت‌طلب، تمام می‌شود. جنبش سبز می‌تواند با شکیبایی لازم، و روش‌های مشروع و قانونی که علیه خشونت و اعدام و سرکوبگری به کار می‌گیرد مشروعیت دولت را بیشتر زیر پرسش ببرد و در آن شکاف ایجاد کند، نه برعکس.

س - آقای علمداری حالا اگر موافق باشید بازگردیم به وجه اخلاقی و مشروع بودن «خشونت در برابر خشونت» که بخش دوم پرسش پیشین بود.

کاظم علمداری - به موضوع اخلاق اشاره کردید که به نظرم موضوع بسیار بغرنجی است. ببینید، اخلاقی بودن و نبودن کاربرد خشونت در برابر خشونت دولتی را قانون تعیین می‌کند. به طور مثال در ایران حمل سلاح غیر قانونی است، ولی اعتراض با روش تظاهرات خیابانی و رقابت‌های سیاسی، قانونی است. دولت که مسئول حفظ قانون است با ممانعت از تظاهرات آرام مردم، خود قانون شکنی می‌کند. در کشوری مانند آمریکا نه تنها حمل و نگهداری اسلحه قانونی است بلکه حتا مردم حق دارند در برابر دولتی که قانون را زیر پا بگذارد مسلحانه قیام کنند. بنابراین در محدوده بحث کنونی ما، اخلاق در پرتو قانون تعیین می‌شود. اگرچه پایه قانون خود اخلاق مدرن است. اما اگر قانون غیر عادلانه باشد، «نافرمانی مدنی» شیوه مقابله با آن است.

از طرفی، اخلاق یعنی رعایت حقوق دیگران. برای رعایت حقوق دیگران هیچ ضرورتی ندارد که خشونت اعمال گردد. حال اگر دیگران حقوق تو را رعایت نکردند چه باید کرد؟ اخلاق به شما حکم می‌کند که پی‌گیر احقاق حقوق خود باشید و در مواجهه با خشونت و سرکوب و زورگویی، مقاومت کنید. ولی این که شما در برابر خشونت، دست به تلافی و «مقابله به مثل» بزنید، با اخلاق سازگاری ندارد. البته مسوولیت اخلاقی دولت در برابر شهروندان صدها برابر بیشتر است. اگر دولت اخلاق را زیرپا بگذارد و قانون شکن باشد آن را بدل به معیاری می‌کند که دیگران هم دنبال کنند. متأسفانه این امر نامیمونی است که ما در ایران با آن مواجه هستیم. ولی فراموش نکنید که در کشور ما ایران، ماجرا بیش از آن که اخلاقی باشد، سیاسی است. شیوه تغییر و اصلاح رفتار و روش‌های حکومت استبدادی را نمی‌توان صرفاً با اخلاق و نصیحت و آموزش مکارم اخلاقی کنترل کرد. جنبش عدم خشونت را باید به صورت یک استراتژی نگاه کرد تا راه و روش اخلاقی. مشکل برخی از روشنفکران خشونت‌پرهیز و نقد آن‌ها به خشونت‌های

پس از انتخابات، شاید همین اخلاقی دیدن این پدیده‌ی سازمانیافته است. شک نیست که انسان به‌طور طبیعی در برابر تهاجم، زورگویی و خشونت (و در شرایطی که جان انسان در خطر باشد) دست به دفاع و حتا مقابله می‌زند. در جوامع دموکراتیک این مقابله، مقابله‌ای قانونمند است. در حالی که در ایران دستگاه حقوقی کاملاً سیاسی است و مقابله با آن، خود به خود سیاسی می‌شود.

مسأله دیگر، حضور یک بدیل یا آلترناتیو است. در شرایطی که جنبش دوره جنینی خود را می‌گذراند و در نبود یک بدیل و جایگزین مورد توافق اکثریت مردم، فروپاشی یک حکومت، حتا اگر ممکن باشد به صلاح جنبش و بالمآل به سود جامعه نیست. زیرا جنبش در آغاز راه و در دوره نطفه‌ای، قادر نخواهد بود مانع هرج و مرج ناشی از فروپاشی حکومت باشد. در فضای هرج و مرج و بلبشو، پس از مدتی مردم به شدت احساس ناامنی خواهند کرد، در چنین وضعیت پرآشوبی، واضح است که نیروهای سرکوبگر و خشونت‌پیشه، و مستبدان حرفه‌ای، به بهانه برقراری نظم و امنیت، بار دیگر زمام امور را به دست می‌گیرند. و این چرخه معیوب همچنان تکرار خواهد شد. نکته دیگر این که وضعیت ایران کنونی را نباید با کشورهایی که مورد تجاوز نیروهای خارجی قرار گرفتند یکسان دانست. همواره عرق و علاقه ملی برای مقابله با بیگانگان باعث رشد و انسجام جنبش ملی می‌شود، ولی جنبش دموکراسی‌خواهی این توانایی و پتانسیل نهفته را دارد که در مقاطعی، حتا اتحاد ملی را بشکند و جامعه را در برابر هم قرار دهد.

س - به لحاظ تاریخی چه‌طور؟ آیا نمونه‌هایی در تاریخ معاصر کشورمان در تأیید روش‌های بی‌خشونت وجود دارد که توانسته باشد دستاورد و موفقیتی برای مردم کسب کند؟

کاظم علمداری - شاید «جنبش تنباکو» در ایران را بتوان اولین و مهم‌ترین تجربه مبارزه‌ی خشونت‌پرهیز و شکل مشخصی از نافرمانی مدنی نامید. همچنین سنت بست‌نشینی چه در اماکن مذهبی و چه در پست‌خانه‌ها و سفارتخانه‌های

کشورهای دیگر را می‌توان به عنوان پشتوانه عملی جنبش‌های اعتراضی خشونت‌گریز دانست. ولی این اسلوب‌های مدنی به دلایل زیادی، به استراتژی یک جنبش همه‌گیر و سرنوشت‌ساز، ارتقاء پیدا نکرد. در سطح جهانی هم تجارب مبارزات ضد برده‌داری زنان در آمریکا در قرن نوزده میلادی، مبارزات ضد استعاری در مصر و در هند و مبارزه برای حقوق مدنی در آمریکا پس از جنگ جهانی دوم، نمونه‌هایی از مبارزه بی‌خشونت است. اما جنبش غیرخشونت‌بار برای کسب دموکراسی و حقوق شهروندی، در مجموع یک پدیده نسبتاً جدید است و با تجارب انقلاب‌های کلاسیک قرن نوزدهمی نمی‌توان درستی و نادرستی آن را توضیح داد.

س - در مورد شیوه‌های مبارزه‌ی بی‌خشونت به لحاظ مفهومی (مفاهیم نظری و پژوهش‌های تئوریک)، چه کارهایی صورت گرفته؟ آیا اساساً در این باره تحقیق و پژوهش جدی صورت گرفته است؟

کاظم علمداری - وقتی از جنبش خشونت‌گریز حرف می‌زنیم معمولاً به یاد مبارزات مهاتما گاندی، مارتین لوتر کینگ، و نلسون ماندلا می‌افتیم. ولی این افراد خود متأثر از الگوهای نظری کلاسیکی چون "پرسی شلی" (Percy Bysshe Shelley) شاعر انگلیسی (۱۸۲۲-۱۷۹۲)، «هانری دیوید ترو» (Henry David Thoreau، ۱۸۱۷-۱۸۶۲) با کتاب نا فرمانی مدنی‌اش در سال ۱۸۴۸ که به‌طور مشخص دلایل او برای نپرداختن مالیات به دولت در اعتراض به برده‌داری و جنگ آمریکا و مکزیک بود، همین‌طور برخی از آثار "لئو تولستوی" (Leo Tolstoy، ۱۸۲۸-۱۹۱۰) نویسنده معروف روسی به‌ویژه در کتاب "ملکوت خداوند در وجود توست" (God Is Within You) در سال ۱۸۹۴، و نظایر این منابع، الگوهای نظری برای گاندی بودند. مارتین لوتر کینگ همین نظریه را در شرایط مشخص مبارزات مدنی آمریکا به کار بست. جین شارب (Gene Sharp) هم که این روزها از او به عنوان نظریه پرداز انقلاب‌های مخملی نام برده می‌شود، با نگارش چند جلد کتاب و معرفی ۱۹۸ نوع تاکتیک غیر خشونت‌بار، سعی دارد شیوه‌های بی‌خشونت



مقابله با حکومت‌های دیکتاتوری را به همگان آموزش دهد. شارب نشان می‌دهد که برای مقابله با دیکتاتوری نیازی به انقلاب و خشونت نیست، بلکه می‌توان با مقابله و نافرمانی مدنی، دیکتاتوری را کنار زد. "استوتون لیند" در کتاب راه غیر خشونت بار در آمریکا: یک تاریخ مستند، "ولفورد سیبلی" با کتاب جنگ ساکت: نوشته‌هایی در باره ثنوری و عمل مقاومت غیر خشونت‌بار، و البته جنبش‌های وسیع زنان برای مقابله با برده‌داری، آزادی مذهب، اتحادیه‌های کارگری، دفاع از صلح و حقوق زنان در غرب را باید نام برد.

گذشته از این تجارب نظری و عملی، از نظر تاریخی، جهان وارد دوره جدیدی شده است که باید روی این نکته بیشتر تکیه کرد. عصر تغییر قهرآمیز جامعه و انقلاب‌های سرخ به پایان رسیده است. انقلاب اسلامی یکی از آخرین نمونه‌های این انقلاب‌ها، یعنی از نوع انقلاب‌های قرن نوزدهمی بود. البته این نکته را باید مد نظر داشت که انقلاب خود پدیده مدرن است. شما اگر تمام تاریخ ایران قبل از مشروطه را مرور کنید چیزی به عنوان انقلاب نمی‌یابید. به همین دلیل انقلاب مشروطه نقطه عطفی در تاریخ ایران است که هم به حکومت قبیله‌ای پایان داد و هم دست به دست شدن قدرت میان قبایل را. الگوی انقلاب مشروطه نیز غربی است. ولی این الگو با انقلاب سال ۱۳۵۷ پایان یافت. نتایج هر دو انقلاب پیش روی ماست. برای هردو انقلاب هزینه‌های گزافی پرداخت شد. اگر اولی را اجتناب‌ناپذیر قلمداد کنیم، با توجه به آنچه در طی سی سال گذشته در ایران رخ داده است، بسیاری امروز معتقدند که انقلاب سال ۵۷ اجتناب‌پذیر بود. بنابراین، ما دو تجربه مهم را پیش رو داریم. یکی تجربه سی و اندی ساله‌ی انقلاب خودمان، و دیگری تجارب انقلاب‌های سرخ در جوامع دیگر. مجموعه‌ی این تجارب، در کنار ورود جهان به عرصه‌ای نوین (جهانی شدن)، و رشد و آگاهی مردم نسبت به حقوق خود و نقش دولت و جامعه مدنی، همه این‌ها سازوکار تغییر اجتماعی را از انقلاب به اصلاحات، گذر داده است. بسیار ساده‌اندیشانه است که کسی همه این عوامل را نادیده بگیرد و تصور کند که مردم ایران تحت تأثیر کشورهای غربی، با شیوه‌های آمرانه حکومت جمهوری اسلامی مخالفت می‌کنند.

مختصر این که مردم نسبت به حقوق خود و شیوه کسب غیر خشونت‌بار آن، آگاهی یافته‌اند و زیر بار زور نمی‌روند. پذیرفتن زور به همان اندازه‌ی زور گفتن، زشت و نکوهیده است.

س - برخی استدلال می‌کنند که جمهوری اسلامی از ساختار سلسله مراتبی (هرمی) و رهبری متمرکز برخوردار است که به طور اتوماتیک، خشونت و اقتدارگرایی را بازآفرینی و توجیه می‌کند. در پی همین استدلال، عنوان می‌کنند که ایران را با جنبش ضداستعماری هند و نقش مهاتما گاندی و یا مارتین لوتر کینگ در ایالات متحد (که دولتی با ساختاری دموکراتیک داشت و دستگاه رهبری آمریکا اصلاحات را می‌پذیرفت) نمی‌توان یکسان شمرد. این نظریه تا چه حد واقعی و راهگشاست؟

کاظم علمداری - به باور من هم نمی‌توان یکسان شمرد. ببینید آقای خوزستانی جنبش ضد استعماری هند در وسعت و کیفیت یک جنبش ملی و برای بیرون راندن بیگانگان شکل گرفت. روحیه و ذهنیت مردم در این‌گونه مبارزات بسیار متفاوت است. استعمار انگلیس هم پس از جنگ جهانی دوم قوت و قدرت خود را از دست داده بود و توان باقی ماندن در هند را نداشت. همه این فاکتورها به سود جنبش گاندی عمل می‌کرد. اما جنبش سبز ایرانیان، برای آزادی و دموکراسی است. وجه ملی آن ضعیف است. درست است که ساختار حقوقی و سیاسی نظام، خشونت‌گری را بازتولید می‌کند ولی اگر در رأس همین ساختار اشخاصی مانند آیت‌اله منتظری و یا سید محمد خاتمی قرار داشتند طبعاً وضعیت ایران با شرایط فعلی، متفاوت بود. اما اجازه بدهید در باره این دو نمونه (جنبش ضد استعماری هند و جنبش حقوق مدنی در آمریکا) به طور مشخص و مجزا توضیح بدهم. در هر دو مورد اصل مشروعیت داشتن مطالبات جنبش، و مشروعیت نداشتن حکومت یا رفتار و سیاست حکومتی، بسیار تعیین کننده است. در مورد جنبش مدنی در آمریکا این درست است که دولت و بخش بزرگی از جامعه سفید پوست خواست برابری شهروندی سیاه پوستان را قبول داشتند و از آن‌ها حمایت می‌کردند. ولی اگر مارتین لوتر کینگ به جای روش پرهیز از خشونت، مثلاً

مقابله‌ی مسلحانه به کار می‌برد قطعاً شکست می‌خورد. زیرا در آن صورت خواسته‌ی برحق برابری شهروندی، مشروعیت‌اش را از دست می‌داد، و در پی آن، حمایت گسترده‌ی مردم را هم از دست می‌دادند و تعداد کمتری از سپاهان در آن جنبش شرکت می‌کردند، زیرا هزینه آن بسیار بالا می‌رفت. چه بسا بخشی از سپاه‌پوستان علیه آن بلند می‌شدند و زبان به انتقاد می‌گشودند. در این صورت دولت وقت آمریکا، یعنی لیندون جانسون هم راهی جز سرکوب جنبشی که خشونت را دامن می‌زد، نداشت. زیرا ممکن بود که به‌کارگیری خشونت علیه خشونت دولتی، به یک جنگ داخلی و نژادی بدل شود، نه جنگ میان سپاهانِ حق‌طلب و دولت بلکه جنگ میان سپاه پوستان و سفید پوستان. جای دوری نرویم. در همان زمان جنبش‌های خشونت‌طلب سپاه‌پوستان به رهبری «ملکم اکس» و جنبش چپ و رادیکال «ببرهای سیاه» نیز وجود داشت. هر دو آن‌ها از بین رفتند و راه تغییر را جنبش مارتین لوتر کینگ به ثمر رساند و خواسته‌های برابری حقوق شهروندی را به دست آورد. حضور تاریخی باراک اوباما در کاخ سفید به عنوان پرزیدنت ایالات متحد آمریکا نتیجه جنبش لوتر کینگ است، نه ملکم اکس و یا "ببرهای سیاه". اگر چه وجود تشکل‌های رادیکال ببرهای سیاه و ملکم اکس به عنوان اهرم فشار در تن دادن حاکمیت به خواسته‌های جنبش خشونت‌پرهیز مارتین لوتر کینگ، بی‌اثر نبود.

در مورد هند هم باید شرایط آن زمان جهان، استعمار انگلیس، و همین‌طور ذهنیت مردم هند را در نظر گرفت. استعمار مشروعیت نداشت. با جنگ جهانی دوم هم استعمار انگلیس از نفس افتاده بود و در نتیجه دولت غیر استعماری آمریکا از راه رسید که سیاست بریتانیا را نفی می‌کرد. در چنان شرایطی مبارزه خشونت‌بار حتا اگر می‌توانست به ثمر برسد، ضروری نبود. چرا که تمام وضعیت عینی و ذهنی علیه مشروعیت حضور انگلستان در هند بود. این بدان معنا نیست که در هند از روش‌های خشونت‌بار استفاده نشد. یا بخواهیم شرایط امروز ایران را با هند آن زمان مقایسه کنیم. بلکه بدان معنا است که استراتژی حاکم، بر غیر خشونت‌بار بودن جنبش ضد استعماری هند بنیاد نهاده شده بود و این اسلوبی

به غایت مسئولانه و پاسخگو بود (پاسخ به نیاز زمان)؛ چنانچه در جنبش‌های مدنی و دموکراسی‌خواهی دهه ۹۰ میلادی در کشورهای سوسیالیستی سابق هم همین گونه بود. چرا که مجموعه شرایط جهانی و داخلی، اساساً ضرورتی برای ادامه حیات جنبش خشونت‌بار و انقلابی باقی نگذاشته بود. اتفاقاً مانند دو نمونه بالا، حکومت‌های اقماری شوروی مشروعیت خود را از دست داده بودند به طوری که بخش‌هایی از نیروی‌های نظامی هم به صفوف جنبش پیوستند.

ماجرای سقوط نیکلای چایسکو در رومانی را بیاد بیاورید که چه‌گونه در میتینگی که برای سخنرانی رئیس‌جمهور ترتیب داده بودند با شورش ناگهانی مردم از جمله سربازان و افسران حاضر روبرو شد و در فاصله زمانی کوتاه، شعارهای «زنده باد چایسکو» در میتینگ، ناگهان تبدیل به شعارهای «مرگ بر چایسکو» شد و او هاج و واج، میکرفون را رها کرد و گریخت. کمی بعد در حالی که در درون یک تانک در حال فرار بود دستگیر شد، و دو روز بعد دادگاهی، او و همسرش را محاکمه و بلافاصله آنها را اعدام کردند. با سقوط پی در پی دولت‌های اروپای شرقی برای چایسکو مشروعیت باقی نمانده بود. اگر چه او خود را تافته‌ی جداافتاده از دیگر حکومت‌های اقمار شوروی سابق می‌دانست، ولی به مانند سایر کشورهای اروپای شرقی مشروعیت نداشت.

در واقع آن‌چه می‌خواهم به عنوان نتیجه‌گیری بگویم این است که تا زمانی که حکومت‌ها مشروعیت دارند روش‌های خشونت‌بار می‌تواند بر علیه جنبش عمل کند. برای مثال، در آغاز حکومت جمهوری اسلامی جنبش کردستان با این پدیده روبرو بود و به رغم آن‌که این جنبش، اکثریت بسیار بزرگی از مردم کردستان را با خود داشت، ولی چون کردستان بخش جدا ناشدنی از ایران شناخته می‌شد در برابر همه ایرانیان قرار می‌گرفت و نتوانست در برابر خشونت‌های حکومتی که در آن زمان از مشروعیت بزرگی نیز برخوردار بود، مقاومت کند. امروز مشروعیت دولت مثل آن سال‌ها نیست. اکثریت مردم خواهان تغییرند. مقابله با خواست قانونی و مشروع مردم، مشروعیت رژیم را باز هم بیشتر می‌شکند و اندک اندک در میان صفوف نیروهای نظامی تردید و دو دلی به‌وجود می‌آورد و اکثر آن‌ها

سرانجام جانب جنبش مردم را خواهند گرفت. این امر زمان‌بر است، و نیاز به آموزش همگانی، مقاومت و ادامه همبستگی مردم دارد. کاربرد روش خشونت‌بار می‌تواند به همبستگی مردم لطمه بزند و آن‌هایی را هم که به جد خواهان تغییر هستند را خانه‌نشین کند تا تفنگ به‌دست‌ها برای او آزادی بیاورند. تفنگ به‌دست‌ها هم اگر بتوانند بدون مشارکت مردم حکومت را سرنگون کنند دلیلی ندارد که قدرت آینده را با مردم سهیم بشوند. در حالی که روش خشونت‌بار می‌تواند هزینه بزرگی را بر مردم تحمیل کند.

مسئله دیگر که به نظرم فهم و پذیرش آن، اثرگذار و مثبت است این که بدانیم مشکل جامعه ایران را نمی‌توان فقط از زاویه فرهنگی و اخلاقی بررسی کرد بلکه می‌توان از زاویه قدرت و ابزار مهار قدرت نیز ارزیابی کرد. این دو عامل (قدرت، و ابزار کنترل آن) مرتبط به هم اند. اگر دموکراسی باشد قدرت، مطلق نمی‌شود. در ایران دموکراسی نبوده و نیست. پس قدرت دولتی/حکومتی، مطلق شده است. قدرت مطلق فساد تولید می‌کند و در نتیجه، مردم معترض او می‌شوند. قدرت مطلق برای کنترل مردم معترض به جای رفع فساد، خشونت به کار می‌برد. این سیکل باطلی است که متأسفانه جامعه ایران گرفتار آن مانده است.

اما نکته ظریفی در واکاوی خشونت و عوامل پایداری آن وجود دارد که معمولاً در فرآیند نقد خشونت، از سوی برخی روشنفکران نادیده گرفته می‌شود و آن این است که خشونت فرد علیه فرد، با خشونت سازمان‌یافته‌ی دولتی، متفاوت است. هر چند وجه مشترک آن‌ها «چالش قدرت» است. می‌دانیم که هر نوع قدرت استبدادی، چه فردی و چه جمعی، تحمل چالش را ندارد. اما وقتی این ماجرا به یک پدیده اجتماعی و سیاسی و سازمان یافته مانند «خشونت دولتی» بدل می‌شود واکنش طبیعی، خواه ناخواه به واکنش اجتماعی بدل می‌شود. اما واکنش اجتماعی یا جمعی در مقابل زورگویی قدرت استبدادی باید با عقلانیت فرهنگی و بکارگیری تجارب تاریخی همراه شود. از سوی دیگر، اعمال خشونت سیاسی از سوی دولت‌های استبدادی نه تنها برای حفظ قدرت، بلکه برای منافع اقتصادی نیز هست. این منافع نیز جمعی و گروهی و گاهی طبقاتی است. بنابراین

خشونت‌گران نیز جمعی و سازمانیافته و متحد عمل می‌کنند. اعمال خشونت نه توسط خود عوامل سرکوب (خودجوش)، بلکه با دستور و امریه، و توسط اجیر شدگان حرفه‌ای و آموزش‌دیده برای اعمال خشونت بر مردم، به اجرا در می‌آید. و معمولاً هم زیر پوشش قانون و با پشتوانه نهاد قدرت (مانند پلیس و یا افراد تحریک شده، متعصب و گاهی اجیرشده) اعمال می‌شود. در اینجا است که پیچیدگی مسأله و ابعاد چند لایه آن روشن‌تر می‌شود.

همان‌طور که قبلاً هم گفتم کسی خشونت را اجرا می‌کند که برای این کار آموزش دیده است و دستمزد دریافت می‌کند و به احتمال زیاد ذهنیت او را نیز آماده کرده‌اند. مثلاً به او گفته می‌شود که بروید با مزدوران خارجی که می‌خواهند مملکت شما را بفروشند مقابله کنید. خوب، می‌بینید که مسأله بسیار پیچیده می‌شود و از معادله تک مجهولی خارج می‌گردد. یعنی شما با یک قضیه چند وجهی و بسیار پیچیده روبرو هستید. این ذهنیت را با اسلحه و خشونت نمی‌توان تغییر داد. کما این که حکومت هم قادر نخواهد بود که با سرکوب مردم برای خودش مشروعیت کسب کند. در این صورت جنبش هم باید سازمان یافته، همراه با آموزش دو جانبه، یعنی حتا آموزش مجریان سرکوب (همراه با آموزش خود) و به‌کارگیری شیوه‌های متناسب و خردمندانه گام بردارد.

س - آقای علمداری، به عنوان آخرین پرسش، می‌خواهم از نقش «جامعه مدنی» در جوامع امروز از شما بپرسم و این که تا چه اندازه این پدیده مدرن می‌تواند در حفاظت از حقوق شهروندان در مقابل تعدی و فشار دولت‌ها، تاثیرگذار باشد؟

کاظم علمداری - شما به درستی به نقش جامعه مدنی و اهمیت آن، اشاره می‌کنید. جامعه مدنی هم برای گذار از دیکتاتوری به دموکراسی ضروری است و هم برای حفظ دموکراسی در صورتی که دموکراسی ساخته شود. جامعه مدنی یعنی سازماندهی مردم در برابر جامعه سیاسی یعنی دولت؛ و برای کشورداری در چارچوب قانون و قانون‌مداری، یعنی کسب و حفظ برابر حقوق شهروندی، یعنی آزادی رسانه‌ای برای آن که صدای مردم باشند، یعنی آزادی اجتماعات، یعنی

امکان تشکل‌های صنفی و اجتماعی و فرهنگی، یعنی آزادی انتخاب برای انتخاب دولت و مجلس پاسخگو به مردم. جامعه مدنی یعنی آزادی شیوه زندگی توسط خود مردم. اگر انتخابات آزاد برگزار شود ولی جامعه مدنی وجود نداشته باشد به سادگی، قدرت دولتی، انتخابات آزاد را به انتخابات غیر آزاد و مهندسی شده بدل می‌کند. امری که ما پس از دوم خرداد ۷۶ نیز تجربه کردیم؛ به این معنی که اصلاح‌طلبان در فضای آزاد انتخابات به قدرت رسیدند ولی از آن جا که به اهمیت شکل‌گیری جامعه مدنی و حضور دائمی مردم در نهادهای مدنی و صنفی پی نبرده بودند، به سادگی از پست‌های وزارتی و وکالتی بیرون رانده شدند و حتا برخی از آنها سر از زندان درآوردند. این تجربه‌ی تلخ می‌تواند بار دیگر هم تکرار شود.

جواد موسوی خوزستانی - جناب علمداری بسیار ممنونم که در این مصاحبه شرکت کردید.

- تاریخ مصاحبه : ۲۱ آبان ۱۳۸۸

# On Democracy and Development in Iran

**A Collection of 15 Interviews (2006-2016)**

**With**

***Kazem Alamdari***



